S. S. 4.

# Theologische Beyträge.

## Sechster Band.

### Erstes, Zweytes und Drittes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,
ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.

Altona,
verlegts Johann Friedrich Hammerich.
1799.

4365

92535

# Theologische Beyträge.

## Sechsten Bandes Erstes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,

ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.

Altona,

verlegts Johann Friedrich Hammerich.

1797.

# Theologische Schriften.

# Vorrede.

Die Beyträge, welche ich hier zu den neuern Untersuchungen über die ersten Gründe einer Sittenlehre für uns Menschen liefere, haben die Absicht, eine neue Prüfung der Fragen zu veranlassen: ob eine blos formale Sittenlehre, die das Gesetz der Sittlichkeit von keinem Gegenstande des Willens, sondern blos von der Form eines reinvernünftigen Willens ableitet, der nur durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, aber nicht durch die Billigung der Wirklichkeit irgend eines Gegenstandes, oder durch das Wohlgefallen an der Bewirkung desselben, bestimmt werden könne, einer angewandten Sittenlehre zur Grundlage dienen könne, die für uns Menschen wirklich anwendbar seyn

solle? ob wir der Idee einer transscendentellen Freyheit, die zwar denkbar ist, und daher nicht als eine unmögliche Idee geradezu verworfen, aber doch auch nicht als außer der Idee wirklich erwiesen werden kann, bedürfen, um unsere Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen allgemeine, den Menschen als Menschen verbindende Gesetze, und also zur Sittlichkeit und Tugend zu begründen? oder ob vielmehr die Verbindlichkeit eines angegebenen Gesetzes der Sittlichkeit, welches eine transscendentelle Freyheit des Willens voraussetzt, eben deswegen auch **unerweislich** sey, weil eine solche Freyheit **nicht als dem Menschen wirklich eigen erweislich** ist? ob nicht ein jeder gegen die Verbindlichkeit eines solchen Gesetzes der Sittlichkeit einwenden könne, daß man ihm die transscendentelle Freyheit seines Willens vorher beweisen müsse, ehe er dieß Gesetz als verbindlich anerkennen könne? ob also nicht nach der neuern Philosophie **alle als wirklich erweisliche moralische Verbindlichkeit wegfalle**, weil sie einen unerweislichen reinvernünftigen, das ist, durch keinen Gegenstand des Wollens, sondern blos durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, bestimmten Willen, und eine unerweisliche

Pflicht,

Pflicht, durch diese Form allein den Willen zu bestimmen, voraussetzt, dagegen aber nur eine idealische Moral an die Stelle einer als wirklich erweislichen gesetzt werde, so daß die Annehmung oder Nichtannehmung jener idealischen Moral der eignen Willkür eines jeden überlassen werden müßte, ob er sich nämlich das nie als wirklich verpflichtend erweisliche Ideal als den obersten Grundsatz vorsetzen wolle, stets dahin zu streben, seinen Willen einzig und allein durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen? oder ob es der Erfahrung und dem innern Bewußtseyn eines jeden wohlunterrichteten Menschen gemäß sey, daß Vernunft und Gewissen, oder das Moralgesetz im Menschen, gerade eine solche Bestimmung des Willens, als kategorischer Imperativ, von jedem Menschen als Bedingung der Zufriedenheit mit sich selbst, und des Beyfalls seines Gewissens fordre? oder ob das Gewissen eines jeden wohlunterrichteten Menschen nur Eigennutz und Selbstsucht misbillige, nicht aber die Rücksicht auf das gemeine Beste aller Menschen, sondern diese Rücksicht vielmehr stets erfordre? und ob nicht die Erfahrung, und vernünftiges Nachdenken über dieselbe in ihrem ganzen uns bekann-

ten Umfange, und vernünftige Schlüsse aus derselben, uns theils hinlänglich sicher durch Schlüsse von der Wirkung auf eine ihr gemäße Ursache, zur Erkenntniß eines allgemeinen, unendlich weisen und gütigen Gesetzgebers der Welt und der Menschen hinführen; theils uns das allgemeine Gesetz dieses Gesetzgebers, das alle Menschen verbindet, bekannt machen; theils uns von unserm Vermögen, von der Uebermacht einer jeden, diesem Gesetze widerstreitenden Neigung frey zu werden, und von den Mitteln, durch welche, und von der Art und Weise, wie wir das zu werden vermögen; so wie von der rastlos nach höherer Vollkommenheit strebenden Selbstthätigkeit unsers Geistes belehren können, und uns also hinlängliche Gründe einer erweislich allgemein für alle Menschen verbindlichen Sittenlehre darbieten? ob wir also nicht vom Grübeln über reine Vernunft zur vernünftigen Erfahrung und Beobachtung, als der einzigen bewährten Lehrerinn im Gebiete der Sittlichkeit, zurückkehren müssen?

Wer die vorhergehenden Fragen bejahend zu beantworten sich durch seine vernünftige Einsicht gedrungen fühlte, der könnte gewiß nicht Anstand nehmen, auch die letztere zu be-

bejahen. Denn eine Sittenlehre für Menschen, welche noch nie das sind, was sie werden sollen, sondern das nur immer mehr werden können und sollen, und in welchen stets so manche Begierden nicht allein dem Gesetze widerstreiten, welchem sie gehorchen sollen, sondern auch die Vernunft so leicht sich irret, und für das Beste hält, was doch nicht das Beste ist; eine Sittenlehre für Menschen muß vor allen Dingen so, als auf die wirkliche allgemeine Natur und Bestimmung der Menschen gegründet, erweislich seyn, daß wider die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit ihrer Gebote keine vernünftig begründete, von der wirklichen aus der Erfahrung bekannten Natur des Menschen hergenommene, Einwendungen gemacht werden können. Einer solchen Erweislichkeit aber ist eine blos formale Gesetze zum Grunde legende Moral der reinen Vernunft, die auch reine Moral genannt wird, schwerlich fähig. Denn bey gesunder Vernunft kann zwar kein Mensch es leugnen, daß er Vernunft habe. Aber daß er reine, von aller Erfahrung unabhängige, nicht blos von Erfahrungen abstrahirende und nach Vernunftbegriffen schließende, sondern vor aller Erfah-

fahrung sich ihre Denkgesetze vorschreibende, und nach diesen alle Erfahrung beurtheilende, Vernunft habe, und daß er durch solche reine, von aller Erfahrung unabhängige Vernunft, seinen Willen bestimmen könne und solle, das kann ein vernünftiger Mensch wohl leugnen; da er sich der Abhängigkeit seiner Vernunft von Erfahrung, als einer unleugbaren Thatsache bewußt ist, und bey allen Menschen diese Thatsache eben so, wie bey sich selbst, durch Erfahrung und Geschichte bestätigt findet. Daß etwas wirklich sey, das kann einem vernünftigen Menschen nie daraus, daß es gedacht werden kann, bewiesen werden; sondern nur entweder durch Erfahrung, oder durch Schlüsse, die sich auf Erfahrung gründen. So kann auch daraus, daß die Vernunft als reine Vernunft gedacht werden kann, nicht erwiesen werden, daß reine Vernunft wirklich sey. Denn alles Wirkliche, woraus auf reine Vernunft geschlossen werden kann, läßt sich auch sehr wohl als eine Wirkung einer durch Erfahrung ausgebildeten vernünftigen Kraft erklären, und diese eben so mögliche Erklärung verdient den Vorzug vor der Erklärung jener Wirkungen aus reiner, oder von Erfahrung unabhängiger Vernunft, weil es aller unserer Kennt-

niß

niß von der Natur des Menschen gemäß ist, zu behaupten, daß ein jeder Mensch von Erfahrungskenntnissen ausgehen müsse, von welchen er dann hernach durch die Vergleichung derselben unter einander, und durch die Beurtheilung des ihnen gemeinschaftlichen, oder sie von einander unterscheidenden, Folgerungen und Schlüsse, und durch diese Schlüsse neue Kenntnisse ableitet. Eben so wenig kann daraus, daß ein Wille gedacht werden kann, der blos durch reine Vernunft und durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmt werde, noch nicht bewiesen werden, daß es einen solchen Willen wirklich gebe; weil alle Data, aus welchen man auf einen solchen Willen schließen will, auch aus einem Willen erklärt werden können, der durch die Erkenntniß des Besten bestimmt wird, was der Mensch seiner Natur nach wählen kann; und diese Erklärung verdient wieder den Vorzug vor derjenigen, welche aus jenen Datis auf einen reinvernünftigen Willen schließt, weil alle Erfahrungen dafür entscheiden, daß der Mensch, wenn er seinen Willen bestimmt, ihn jedesmal nach dem, was ihm das Beste dünkt, bestimmt, und, daß er seinen Willen hätte anders bestimmen sollen, und also denselben künftig anders be-

stimmen müsse, ihm nicht anders erwiesen werden kann, als wenn man ihn überzeugt, daß dasjenige, welches er wählte, nicht wirklich das Beste sey. Ja Gott selbst, welchem, als dem Schöpfer aller Wesen, die außer ihm wirklich sind, allein reine, von aller Erfahrung unabhängige, unendliche Vernunft beygelegt werden muß, Gott selbst, als Schöpfer, kann nur ein Wille, der durch untrügliche Erkenntniß des Besten, also durch Erkenntniß eines hervorzubringenden Gegenstandes bestimmt wird, aber nicht ein reinvernünftiger Wille im oben erklärten Sinne des Worts, nicht ein Wille, der blos durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmt werde, beygelegt werden.

Vergebens würde man daher dem Menschen zurufen: Bestimme deinen Willen stets durch reine Vernunft! Er würde den Beweis fordern, daß er das solle und könne. Vergebens würde man ihm zurufen: Weil du vernünftig bist: so muß der Grundsatz deines Willens stets ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen seyn können! Er würde einwenden: weil ich vernünftig bin, muß ich vernünftig wollen; aber nicht gerade reinvernünftig, ohne meinen Willen durch die Rücksicht meiner Vernunft auf irgend einen

Ge-

Gegenstand außer der Vernunft zu bestimmen. Ich muß wissen, was ich in der Welt, worin ich lebe, nach meiner Natur und meinem Verhältnisse zur Welt, als das Beste wählen müsse; und das kann mich nur ein vernünftiges Nachdenken über meine Natur und über die Natur der Welt, also über alle mir zu erkennen möglichen Erfahrungsgegenstände lehren, nicht aber die reine Vernunft.

Vergebens wird man dem Menschen zurufen: du hast unbedingte Freyheit des Willens! Du kannst wirklich deinen Willen stets durch reine Vernunft allein, unabhängig von aller Erfahrung bestimmen, und unabhängig von irgend einem Gegenstande außer dem Gesetze der Vernunft! Er wird dagegen einwenden: meine eigene Erfahrung lehrt mich gerade das Gegentheil davon. Sie lehrt mich, daß ich noch nicht alles kann, was ich für Pflicht erkenne, daß ich aber von der Uebermacht einer jeden, meiner Pflicht widerstreitenden, Neigung über meine Vernunft, meiner Natur nach frey werden, und immer freyer werden, und meinen Geist, durch Uebung im vernünftigen Nachdenken, und im richtigen Urtheil über das, was mir zu thun und zu lassen gebühre, zu der Fertigkeit erheben kann, meinen Willen

durch

durch ein richtiges Urtheil der Vernunft über meine Pflicht zu bestimmen. Ich habe folglich nur das Vermögen einer bedingten, von der Erkenntniß und Uebung meines Geistes in richtigen Urtheilen abhängigen Freyheit meines Willens von sinnlichen Neigungen. Ich kann nichts wollen, ohne überwiegende Bewegungsgründe, die ich von der Erkenntniß des Besten hernehme; und was wirklich das Beste sey, das kann ich nicht anders, als aus der vernünftigen Betrachtung der Welt, und meiner Natur und meines Verhältnisses zur Welt erkennen. Ich leugne daher mit Recht, daß ich transscendentelle, von allen Gegenständen außer der Vernunft unabhängige Freyheit besitze. Aber daß ich von jeder sträflichen Gesinnung und Neigung frey werden kann, und daß ich darnach streben soll, das weis ich, und das ist mir eine hinreichende Aufforderung zur Tugend. Denn die Ueberzeugung, daß ich ein Geschöpf eines unendlich weisen, gütigen und mächtigen, heiligen und gerechten Schöpfers und Regierers der Welt bin, macht mich von meiner Bestimmung, meinem Berufe in der Welt und meiner Pflicht, und, wenn ich dem Willen meines Schöpfers folge, meiner Glückseligkeit gewiß.

Woll-

Wollte man dagegen einwenden, das Daseyn Gottes sey unerweislich, und wenn also die Moral auf den Glauben an das Daseyn Gottes gegründet werde: so sey auch diese unerweislich? Wahrlich dieser Einwurf läßt sich auf eine befriedigende Art widerlegen! Man verwechselt, wenn man diese Einwendung macht, zweyerley mit einander, was doch nie verwechselt werden sollte. Das Daseyn Gottes ist kein Gegenstand der Erfahrung, und es ist nicht so erweislich, wie Gegenstände der Erfahrung erweislich sind. Aber nicht blos Gegenstände der Erfahrung sind als wirklich erweislich; sondern auch alles das ist als wirklich erweislich, was durch richtige Schlüsse, die sich auf unleugbaren Erfahrungen gründen, einleuchtend dargethan werden kann. Wir sind, zum Beyspiel, von der Wirklichkeit der electrischen und magnetischen Kraft, und von den Eigenschaften dieser Kräfte, die wir als Ursachen der Wirkungen kennen, welche uns auf solche Ursachen zu schließen nöthigen, völlig gewiß, wenn gleich nicht diese Kräfte, sondern nur ihre Wirkungen, ein Gegenstand der Erfahrung sind. Wir sind von der Wirklichkeit der vernünftigen Kraft unsers Geistes, die uns von den Thie-

ren unterscheidet, und von ihren Eigenschaften gewiß, wenn wir gleich nur ihre Wirkungen erfahren, und sie selbst kein Gegenstand der Erfahrung ist. Wir sind überzeugt, daß wir vernünftiger Weise nichts ohne zureichenden Grund für wirklich halten können; denn es ist eine unleugbare Erfahrungskenntniß, daß Seyn und Nichtseyn einander geradezu widersprechen, und daß folglich nichts ohne zureichenden Grund seyn könne. Denn wäre irgend ein Seyn ohne zureichenden Grund: so widersprächen Seyn und Nichtseyn einander nicht mehr, wenn das Seyn so, wie das Nichtseyn, ohne einen zureichenden Grund des Seyns statt finden könnte. Hieraus folgern wir weiter, daß jede Wirkung eine ihr gemäße Ursache habe, nämlich als den zureichenden Grund ihres Seyns. Diese Grundsätze wenden wir nun bey der Untersuchung des zureichenden Grundes des Daseyns der Welt an, und überzeugen uns, daß wir denselben nicht in der Welt finden können, weder in der Materie, noch in den Kräften, welche die Materie bilden und bewegen, noch in den vernünftigen Kräften der Menschen. Denn die weise Ordnung, Einrichtung und Uebereinstimmung aller Dinge in der Welt zu einem

nem gemeinschaftlichen Zwecke, lehrt uns überall vernünftige Absichten erkennen, nach welchen Mittel und Zwecke mit einander verbunden sind, um Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern. Wir sind durch unsre Vernunft genöthigt, die Verbindung aller Dinge in der Welt unter einander als eine Wirkung der Vernunft zu betrachten. Es ist uns einleuchtend, daß die Menschen diese Verbindung nicht hervorgebracht haben, und der Materie, und den Kräften, welche die Materie bilden, können wir auch kein Vermögen beylegen, diese Verbindung durch sich allein und unabhängig von einem sie regierenden vernünftigen Urheber zu bewirken. Denn sie haben keine Vernunft; sie kennen sich unter einander nicht, und können nicht willkürlich in diese Verbindung getreten seyn; da sie nur nach Gesetzen der Nothwendigkeit wirken, von welchen sie, durch ihre Natur gezwungen, nie abweichen, und welche der Mensch von seiner vernünftigen Willkür hinlänglich deutlich unterscheiden kann. Wir können daher vernünftiger Weise der Welt kein unabhängiges Daseyn beylegen, weil wir keinen hinlänglichen Grund dazu in ihr entdecken können. Hingegen ist das uns einleuchtend, daß wir den zureichenden

Grund

Grund des Daseyns der Welt in einem unendlich mächtigen, weisen und gütigen Urheber derselben, und in demselben allein antreffen können, und daher dringt uns die Vernunft, durch den Schluß von der Wirkung auf eine ihr gemäße Ursache, zum Glauben an das Daseyn eines unendlich mächtigen, weisen und gütigen Schöpfers der Welt. So lange folglich keiner uns hinlängliche Gründe für das unabhängige Daseyn der Welt anzugeben vermag: so lange müssen wir es für unvernünftig erklären, der Welt ein unabhängiges Daseyn beyzulegen, weil es unvernünftig ist, etwas ohne hinlängliche Gründe für wahr zu halten. So lange uns keiner einen andern zureichenden Grund des Daseyns der Welt, außer Gott, angeben kann: so lange müssen wir es durchaus für unvernünftig erklären, das Daseyn eines unendlich mächtigen, weisen und gütigen Schöpfers der Welt nicht zu glauben oder für wahr und gewiß zu halten, weil wir es durchaus für unvernünftig erklären müssen, wenn jemand nicht von einer Wirkung auf eine ihr gemäße Ursache schließen will, und, wenn er vom Daseyn der Wirkung gewiß ist, das Daseyn einer ihr gemäßen Ursache bezweifelt. Wir

müs-

müssen hingegen die Ueberzeugung vom Daseyn eines unendlich vollkommnen Urhebers der Welt für eine unabweisliche Forderung unsrer nach dem Grunde des Daseyns der Welt forschenden Vernunft erkennen, da diese Ueberzeugung allein uns den zureichenden Grund von allem, nach dessen zureichendem Grunde wir fragen, angiebt und allein uns alles aufklärt, was ohne sie uns dunkel bliebe, alle Zweifel löset, alle Schwierigkeiten hebt, Einheit und Zusammenstimmung in unsre ganze vernünftige Erkenntniß bringt, und uns, je weiter wir in der Erkenntniß kommen, desto mehr Befriedigung gewährt.

Das Daseyn Gottes ist also nicht unerweislich, sobald wir nur nicht etwas Unmögliches, nicht einen solchen Erweis fordern, der bey wirklichen Gegenständen, die wir nicht unmittelbar erfahren können, unmöglich ist; indem auf solche Gegenstände der Erkenntniß nur durch Schlüsse von den Wirkungen, die wir unmittelbar erfahren, auf eine ihnen gemäße Ursache, die wir nicht unmittelbar erfahren, gefolgert werden muß. Eine solche große Wirkung ist die ganze Welt, so weit wir sie erkennen, und die allein ihr gemäße Ursache ist Gott. Wir sehen es deutlich ein, daß wir unsre Wissenschaft

von allem Wirklichen nur im Gebiete der Erfahrung, und durch Schlüsse aus der Summe aller möglichen unter einander verglichenen Erfahrungen suchen müssen, und das aus dem leicht faßlichen und einleuchtenden Grunde, weil es von der Wirklichkeit eines Gegenstandes überall keine andre Gewißheit, als durch Erfahrung, oder durch richtige Schlüsse aus derselben, geben kann. Unsre Wissenschaft des Wirklichen kann also auch nur so weit reichen, so weit menschliche Erfahrungen und Schlüsse aus Erfahrungen reichen, und wir müsten entweder auf alle Wissenschaft des Wirklichen, das wir nicht unmittelbar erfahren, Verzicht thun, oder wir müssen das für gewiß erkennen, was durch richtige Schlüsse aus sichern Erfahrungen gefolgert wird. Jenes Verzichtthun wäre unvernünftig, weil wir in unzähligen Fällen mit uns selbst darüber einig zu werden streben müssen, was außer dem, was wir unmittelbar erfahren, wirklich ist, weil wir es nicht ohne einen vielfältig nachtheiligen Einfluß auf unsre übrigen Urtheile, und auf unsre Gesinnungen und Handlungen, unentschieden lassen können, ob etwas außer dem, was wir unmittelbar erfahren, wirklich? und wie dieß Wirkliche, das wir nicht erfah-

ren

ren können, beschaffen sey? Zudem lehrt uns selbst die Erfahrung, daß unsre Schlüsse von Erfahrungen auf das, was wir noch nicht erfahren, zuverlässig sind, indem die Erfahrung jeden richtigen Schluß von gegenwärtigen Erfahrungen, die auf etwas künftiges schließen lassen, bestätigt. Demnach müssen wir es für vernünftig erkennen, das Gebiet unsrer Wissenschaft des Wirklichen durch Schlüsse von Wirkungen, die wir erfahren, auf Ursachen, die wir nicht unmittelbar erfahren, zu erweitern, und das um desto mehr, je wichtiger es für uns in theoretischer oder praktischer Hinsicht ist, über die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu entscheiden, wie das in Absicht des Glaubens an Gottes Daseyn ganz vorzüglich der Fall ist.

Wenn der Skeptiker eine nothwendige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung von der Vernunft a priori und aus Begriffen erwiesen fordert, so daß sich dieselbe als ein von aller Erfahrung unabhängiges Denkgesetz darthun lassen müsse, wenn auch über das Gebiet der Erfahrung hinaus etwas von uns als wirklich mit hinlänglichen Gründen angenommen werden solle; und im Gegentheil, wenn der reine Rationalist alles, was wir Gegenstände nennen, zu Arten von Vor-

stellungen macht, und die Gesetze der Dinge in subjective Regeln unsrer Denkkraft verwandelt: so findet die auf kein System schwörende forschende Vernunft die Wahrheit zwischen beyden in der Mitte. Sie dankt es beyden, mit gebührender Achtung, daß sie uns Menschen zu deutlichern Einsichten von den Grenzen unsers Verstandes führen, und uns Schwierigkeiten entdecken, welche nie ganz gehoben werden können. Sie wirft sich aber keinem von beyden, weder dem Skepticismus, noch dem rationalen Idealismus, noch irgend einem sogenannten System in die Arme; sondern nützt von jedem, was sie für sich nützen kann, um ihre Erkenntniß zu berichtigen, und schreibt sich selbst das allgemeine, auf die ihr eigenthümliche unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit gegründete, Gesetz ihres Denkens und Urtheilens vor, dasjenige als wahr und gewiß anzuerkennen, was mit allen Erfahrungen, und davon abgezogenen Grundsätzen ihrer Erkenntniß übereinkommt, so lange ihr nicht Gründe dawider angegeben werden, die aus berichtigten Erfahrungskenntnissen, oder berichtigten Schlüssen aus Erfahrungskenntnissen hergenommen sind; aber auch stets weiter zu beobachten und zu forschen,

und ihr Erkenntniß- und Urtheilsvermögen jeder Belehrung von Wahrheitsforschern offen zu erhalten, um dieselbe zu prüfen und das Beste zu behalten. Bey einem solchen von Vorurtheilen des Ansehens freyen Geiste wird gewiß die aus überwiegenden Gründen hervorgehende siegende Kraft des Glaubens an das Daseyn Gottes ihre volle Wirkung äußern.

Vielleicht hat die Voraussetzung, daß die Moral, auf den Begriff vom Menschen, als einem freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet, weder der Idee eines andern Wesens über ihm bedürfe, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten, manchen zu dem Schritte verleitet, sich dem reinen Rationalismus in die Arme zu werfen, und mit manchen Bekennern desselben den Glauben an das wirkliche Daseyn Gottes unbedenklich aufzugeben; indem sie zum Theil frey heraus erklären, daß nach der Vernunftkritik der Glaube an Gott theoretisch grundlos, nur praktisch geboten sey: Gott sey nicht, aber er solle seyn; Gott sey nicht außer uns, aber in uns solle er seyn; Frey-

heit sey nicht, aber sie solle seyn, u. s. w. Aber hat man denn auch gehörig zwischen einer so begründet denkbaren Moral, und zwischen einer wirklich so begründeten Moral unterschieden? Zuerst müste ja doch erwiesen werden, daß der angegebene Begriff vom Menschen auch vom wirklichen Menschen wirklich gelte. Dieß könnte ja nur, wie die Wirklichkeit jedes andern Gegenstandes, durch Erfahrung oder auf Erfahrungen gegründete Schlüsse bewiesen werden. Man gesteht aber, daß die transscendentelle Freyheit nicht durch Erfahrung bewiesen werden könne, und beruft sich nur darauf, daß die Vernunft in jedem Menschen sich an allgemeine Gesetze binde, welches daraus erhelle, daß der Mensch nur dann mit sich selbst zufrieden sey, wenn er ohne Rücksicht auf Vortheil oder Schaden blos dem Gesetze der Vernunft, weil es das Gesetz der Vernunft sey, folge. Allein das Factum ist theils nicht richtig angegeben, theils folgt nicht daraus, was man daraus schließen will. Die Vernunft des Menschen fordert keinesweges vom Menschen den reinen Gehorsam gegen blos formale für alle vernünftige Wesen geltende Gesetze, als Bedingung der Zufriedenheit mit sich selbst.

Nur

Nur den Eigennutz verdammet sie, und zwar nicht aus formalen, sondern aus materialen Gründen, theils nämlich weil der Grundsatz des Eigennutzes der menschlichen Natur widerstreitet, da der Mensch der Beyhülfe der übrigen Menschen zu seinem möglichst grösten Wohl bedarf, und deswegen es nicht verkennen kann, daß auch er zum gemeinen Wohl nach seinem Vermögen seinen Beytrag liefern müsse, und daß sein Werth und die Würdigkeit seiner Gesinnung davon abhänge, daß er stets diesem Grundsatze folge; theils weil der Eigennutz den Menschen, wenn er ihn überall zu seiner Regel machte, zu den abscheulichsten Verbrechen gegen andere Menschen verleiten müste, und daher der Abscheu vor demselben jedem wohlunterrichteten Menschen so natürlich seyn muß, so einleuchtend ihm die verabscheuungswürdigen Folgen desselben für die Menschheit sind. Die Rücksicht auf das gemeine Beste, und auf das eigne wahre Wohl des Menschen in Verbindung mit dem gemeinen Wohl, misbilligt unser Gewissen, unser innrer Richter so wenig, daß wir vielmehr nie mit uns selbst zufrieden sind, wenn wir einsehen, daß wir nicht auf unser wahres Wohl eine vernünftige Rücksicht genommen haben.

Daraus, daß die Vernunft sich durch Abstraction bis zur Idee einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen erheben kann, folgt ja noch nicht, daß die Vernunft sich überall an solche allgemeine Gesetze binden solle. Aus der Denkbarkeit einer allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft folgt ja nur die absolute Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit, ja nicht einmal eine allgemeine hypothetische Möglichkeit einer solchen allgemeinen Gesetzgebung. Denn es sind ja Bedingungen denkbar, unter welchen die Vernunft nicht als unabhängige Gesetzgeberinn der vernünftigen Wesen gedacht werden kann, wenn sie nämlich selbst in Absicht ihres Daseyns und ihrer Ausbildung als abhängig gedacht wird, so daß sie sich zwar zu allgemeinen Begriffen, und zur Idee von allgemeinen Gesetzen, durch Abstraction erheben kann, aber doch die Begriffe, von welchen sie abstrahirt, ihr gegeben sind, wenn sie dieselben gleich durch eigne Selbstthätigkeit sich eigen gemacht hat. Daraus, daß die menschliche Vernunft als unabhängige Vernunft gedacht werden kann, folgt ja nicht, daß sie wirklich unabhängig ist. Wir kennen das Wesen der Denkkraft im Menschen nicht, aber alle Wirkungen derselben über-

zeu-

zeugen uns, daß sie alles, was sie wird, nur durch Bildung von außen wird, wodurch ihr der Stoff zu Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen gegeben wird. Wie könnten wir denn aus dem Vermögen der Vernunft, von einzelnen Vorstellungen und Begriffen allgemeine Begriffe abzuziehen, den Schluß machen, daß die Denkkraft im Menschen unabhängig sey, und nach unabhängigen Gesetzen ihre Vorstellungen, Begriffe und Urtheile bilde, und nicht vielmehr selbst durch die Eindrücke gebildet werde, die von außen auf die Sinne des Menschen gemacht werden?

Kann es aber nicht bewiesen werden, daß der Mensch transscendentelle Willensfreyheit habe, daß seine Vernunft ihm unbedingte Gesetze gebe, und ihn an dieselben binde; wird vielmehr der Wille jedes Menschen durch materiale Gründe, durch die Erkenntniß dessen, was seine Vernunft für das Beste hält, bestimmt; und muß daher den Menschen, um ihm eine Pflicht, oder die Nothwendigkeit einem Gebote zu folgen, darzuthun, zuerst bewiesen werden, daß dasjenige, was geboten ist, wirklich das Beste, was er wählen könne, und ein Mittel, ihn zur möglichstgrösten Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen, sey: so ist es einleuchtend wahr, was Herr C. R.

Plank, in seiner Einleitung in die theologischen Wissenschaften, Th. 1. S. 230 behauptet: wenn es keinen Gott giebt: so giebt es auch keine Moral, und so muß die Moral vom Begriff der Abhängigkeit des Menschen von seinem Schöpfer ausgehen, und auf die Ueberzeugung von der unendlichen Weisheit, Macht und Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gegründet werden, auf welche Jesus sie gegründet hat.

Nach dem Zeugnisse des N. T. legte Jesus nämlich, einstimmig mit dem A. T. den durch Vernunft erkannten Willen Gottes, der nur das Beste Aller wollen könne, als das Vorbild des menschlichen Willens und die Regel aller Pflichten des Menschen bey seiner Sittenlehre zum Grunde. Er schrieb zwar jedem Menschen das Vermögen zu, durch Wahrheit frey zu werden; aber nie hat er dem Menschen absolute unbedingte Freyheit beygelegt. Er hat es nicht für unsre Pflicht erklärt, unsern Willen durch reine Vernunft zu bestimmen; sondern durch die Erkenntniß des Willens Gottes, oder des Besten für Alle. Er rechnet nicht das zur Lauterkeit der Gesinnung, nicht das zu einem reinen Herzen, dem die Seligkeit verheißen wird, daß kein Wohlgefallen an irgend

einem Gegenstande des Willens, sondern allein die Form der Gesetzmäßigkeit den Willen bestimme. Er fordert dazu nur das, daß der Beyfall Gottes dem Menschen wichtiger sey, als alles Andre, das er bereit sey, um der Tugend willen alles, was dieselbe aufzuopfern gebeut, willig aufzuopfern, und er verheißt ihm für alle Aufopferungen, welche die Tugend erfordert, im Himmel, in jenem vollkommneren Leben, große Belohnungen seiner Treue im Gehorsam gegen Gott. Wer überzeugt ist, daß diese Sittenlehre Jesu wahr, daß sie mit der Vernunft vollkommen einstimmig, aber in ihren wesentlichen Grundsätzen von den Grundsätzen einer Moral der reinen Vernunft, so weit als das blos Denkbare vom wirklich Erweislichen, unterschieden sey: der kann nach seinem Gewissen keine Verschmelzung beyder Sittenlehren billigen oder gar selbst vornehmen. Er würde dadurch stillschweigend zugestehen, daß die Sittenlehre Jesu unvollkommen, und jetzt erst eine vollkommnere Sittenlehre erfunden sey. Das Letztere wird freylich auch jetzt im Grunde von Vielen angenommen, und es wird dem Christenthum sein Ende gedroht, wenn es sich nicht unter das Scepter der neuern Philosophie beugen, und ihr Lehnsträger werden wolle.

Aber

Aber ich wenigstens kann diese Drohung nicht fürchten. Denn die Erfahrung aller Zeiten, und auch die Erfahrung unsrer Zeiten lehrt es, daß die philosophischen Schulen gleich neuen Moden mit einander wechseln, und die Anhänger der neuesten Mode sich wundern, wie sie der vorigen ihren Beyfall geben konnten, bis die neue Mode wieder alt, und eben so, wie die vorigen, mit einer neuern vertauscht wird. Hingegen die gesunde, durch Erfahrung und Sachkenntniß gebildete Vernunft, siegt endlich immer wieder, und sie wird auch die Philosophie, die bisher noch ihr Fundament sucht, wieder zu sich zurückführen, und sie überzeugen, daß nur in ihr ein fester Grund gefunden werden könne, auf welchen die Philosophie bauen müsse.

Ich habe daher in diesem neuen Stücke meiner theologischen Beyträge eine Sammlung von Bemerkungen und Zweifeln, als einen Beytrag zu den so wichtigen Untersuchungen über die ersten Gründe einer Sittenlehre für uns Menschen, von neuen in Anerinnerung zu bringen für nützlich geachtet; und ich wünsche, daß sie eben so ruhig und unpartheyisch aufgenommen und geprüft werden mögen, als ich sie niederschrieb. Vorzüglich wünsche ich das in Absicht meiner Bemerkungen

gen über das bedingte Vermögen des Menschen, frey von der Herrschaft sinnlicher Neigungen und immer freyer zu werden, §. 10, und über Kants Analytik der praktischen Vernunft, §. 15. 16. wo ich zu zeigen gesucht habe, daß auch materiale Grundsätze für ganze Classen vernünftiger Wesen objective allgemeine Gültigkeit und Verbindlichkeit haben können, wenn sie sich auf die ihnen gemeinschaftlichen natürlichen Eigenschaften gründen; und daß auf dem von Kant angezeigten Wege der Mensch schwerlich je zum gegründeten Bewußtseyn einer transscendentellen Freyheit seines Willens gelangen könne. Sind die Bemerkungen gegründet, die ich §. 3. u. f. über die Gründe der Erkenntniß des Sittlichguten und Bösen, über die Verbindlichkeit des Menschen, und über seinen sittlichen Werth und Unwerth, mitgetheilt habe: so wird es einleuchten, daß die aus Erfahrungskenntnissen schließende Vernunft uns einen völlig befriedigenden Unterricht ertheilt, aus welchem wir unsre Bestimmung und Pflicht, unser Vermögen, immer vollkommner zu werden, und die Mittel dazu, und die Art, wie wir sie anwenden sollen, und unsern sittlichen Werth oder Unwerth, richtig erkennen können.

Ich kann nicht ohne Bekümmerniß die Abweichung von der christlichen Sittenlehre bemerken, zu welcher man sich seit einiger Zeit immer allgemeiner hinneigt. Denn ich bin überzeugt, daß sie der Weg ist, auf welchem Gott die Menschen zu ihrer Bestimmung führen will, und daß sie nicht ohne Nachtheil für das gemeine Wohl der Menschen verlassen werden könne. So gern ich glaube, daß Andre in dieser Hinsicht andre Ueberzeugungen haben, welchen sie gewissenhaft folgen: so streitet es doch wider mein Gewissen, und wider das, was ich Gott und Jesu schuldig zu seyn erkenne, daß ich mit dem Strome schwimmen, oder doch schweigen und ruhen sollte, so lange ich noch warnen und wirken kann; und wenn ich es auch nicht erlebe: so bin ich doch gewiß, daß die Zeit kommen wird, in welcher die Meinungen verschwinden, die mit dem Glauben an das wirkliche Daseyn Gottes, und mit der darauf gegründeten Sittenlehre Jesu streiten, und daß sie nur dazu dienen werden, dereinst den Sieg der Lehre Jesu zu verherrlichen. Kiel, im May, 1797.

Dr. J. C. R. Eckermann.

# Inhalt

Beyträge zu den Untersuchungen über die ersten Gründe einer Sittenlehre für uns Menschen.

§. 1. Begriff der Sitten.

§. 2. Begriff des Sittlichen, Sittlichguten und Bösen.

§. 3. Gründe des Sittlichguten und Bösen im objectiven Sinne, oder desjenigen, was an sich sittlichgut und sittlichböse ist.

§. 4. Objectiver höchster Zweck oder Endzweck, den die Vernunft den Menschen vorhält.

§. 5. Gesetz der Sittlichkeit für alle Menschen, weil sie Menschen sind.

§. 6. Allgemeine Pflicht und Verbindlichkeit jedes Menschen.

§. 7. Herleitung anderer Pflichten aus der allgemeinen Pflicht.

§. 8. In wie fern ist die Vernunft durch sich selbst gesetzgebend? Und in wie fern kann sie nur die ihr gegebenen Gesetze ihres Urhebers und des Urhebers der Welt erkennen, nicht aber sich selbst Gesetze geben?

§. 9. Freyheit des menschlichen Willens. Sittlicher Werth und Unwerth seiner Gesinnungen und Handlungen.

§. 10. Zurechnung, Verdienst, Schuld, Belohnung und Strafe.

§. 11. Was ist für Menschen als nothwendig und allgemeingültig erkennbar?

§. 12. Giebt es einen zureichenden Grund, den Menschen in Hinsicht seiner Persönlichkeit als von der Welt unabhängig zu betrachten?

§. 13. Ein unrichtiges Urtheil der Vernunft eines Menschen ist der Grund aller seiner verkehrten Gesinnungen und Handlungen. Folgen dieses Satzes.

§. 14. Eigenschaften eines obersten Grundsatzes der Sittenlehre.

§. 15. Sind alle praktische Grundsätze blos subjectivgültig, wenn sie nicht als für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden? vergl. Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 35. f.

§. 16. Gehören alle materiale praktische Principien unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder der eignen Glückseligkeit? Und taugen sie deswegen nicht zu allgemeinen Gesetzen für die Menschheit?

# Beyträge
## zu den Untersuchungen der ersten Gründe einer Sittenlehre für uns Menschen.

### §. 1.
### Sitten.

Sitten nennt man nur die Eigenschaften und Handlungen, Gewohnheiten und Gebräuche vernünftiger Menschen, und zwar deswegen, weil vernünftige Menschen dieselben durch Vernunft bestimmen, das ist, nach Gründen, welche die Vernunft erkennt, wählen oder verwerfen, so oder anders einrichten, und willkürlich, das heißt, wenn sich ihre Begriffe verändert haben, auch nach denselben wieder verändern können. Sie bezeichnen dasjenige, was der Mensch, in gewissen Fällen und unter gewissen Bedingungen, für geziemend oder nicht geziemend, anständig oder nicht anständig erkennt, billigt oder misbilligt. Das Wort kommt ursprünglich von sitzen, für kleiden, wohl anstehen, geziemen her; wiewohl man das

Zeitwort jetzt nur von Kleidern und Anzügen in dem Sinne zu gebrauchen pflegt, z. B. das Kleid sitzt gut, anstatt, es ist dem Leibe angemessen. So wie die meisten Worte, ist auch dieß Wort ursprünglich ein Zeichen für etwas, das in die Sinne fällt, für dasjenige Betragen nämlich, was nach dem Urtheil eines vernünftigen Menschen zu einer gewissen Zeit, an einem gewissen Orte, unter gewissen Umständen, für gewisse Personen oder Sachen passend und angemessen zu achten sey. Der Hauptbegriff dieses Wortes erfordert aber immer einen vernünftigen Menschen, der durch vernünftiges Nachdenken es beurtheilen könne, was angemessen und geziemend sey oder nicht. Man redet nie und hat nie geredet, von Sitten eines Wahnwitzigen, noch von Sitten eines Thiers. Eben so wenig aber legt man höhern Geistern, wie den Engeln, oder gar Gott selbst, dem unendlichen Geiste, Sitten bey. Man redet von guten Sitten, das ist, solchen, die ein jeder vernünftiger Mensch billigt, und von schlechten oder bösen Sitten, das ist, solchen, die ein jeder vernünftiger Mensch misbilligt. Ursprünglich gebrauchte man das Wort Sitten nur vom Verhalten, oder von den Handlungen des Menschen, in so fern er dieselben durch die Vernunft bestimmen, und nach vernünftiger Einsicht einrichten konnte; nicht aber von den innern Gesinnungen der Menschen. Denn die Vernunft der Menschen in ihrer Kindheit, oder auf den ersten Stufen der Cultur, erkennt noch nicht die innere Gesinnung für einen Gegenstand der Gesetzgebung der Vernunft, und für abhängig von der Vernunft des einzelnen

Menschen; sondern schreibt dem Menschen einen guten, oder einen bösen Geist zu, der in ihm wohne, und den er von außen her, entweder schon bey seiner Geburt, oder nachher bekommen habe. So lange die Vernunft noch nicht zur deutlichern Einsicht in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Welt ausgebildet ist, so lange denkt sie sich nicht allein ein höheres Wesen als unmittelbare Ursache des Geistes im Menschen; sondern sie denkt sich auch jenes höhere Wesen als die unmittelbare Ursache aller Wirkungen des Geistes in einem Menschen. Ein höheres Wesen theilt den Kindern derer, die unter seiner Leitung stehen, den Geist bey ihrer Geburt mit, der sie belebt und regiert. Den Kindern guter Menschen, die unter der Leitung eines guten höheren Wesens stehen, theilt dasselbe einen guten Geist mit; und je mehr es an den Aeltern sein Wohlgefallen hat, desto mehr vortrefliche Geistesgaben, Talente und Tugenden, schenkt es ihren Kindern. Den Kindern böser Menschen, die unter der Leitung und Regierung eines bösen Wesens stehen, theilt dieß böse Wesen einen bösen Geist mit, der mit den bösen Neigungen begabt ist, an welchen das böse Wesen sein Wohlgefallen hat. Die höhern bösen Wesen leben mit den höhern guten Wesen in beständigem Kriege, und suchen den guten Wesen ihre Unterthanen, die guten Menschen, die ihnen folgen, zu entreißen. Sie suchen daher die guten Menschen zum Ungehorsam gegen den guten Geist, der sie regiert, zu verleiten, indem sie, durch den sinnlichen Reiz äußrer angenehmer oder unangenehmer Gegenstände, bey ihnen

Lust zum Verbotenen oder Unlust am Gebotenen erwecken. Gelingt es den bösen Geistern öfter, die guten Menschen zu verführen: so wird das höhere gute Wesen unwillig auf sie, und nimmt seinen guten Geist von ihnen, und dann nimmt das böse Wesen, dem es gelungen ist, das gute Wesen gegen sie aufzubringen, so daß es sie verlassen hat, von ihrem Herzen Besitz, und theilt ihnen einen bösen Geist mit. So urtheilt die unausgebildete Vernunft über die Ursachen des Guten und Bösen in den Gesinnungen der Menschen, als über eine Wirkung höherer Kräfte, die der Vernunft des Menschen nicht unterworfen sind. Daher sieht sie auch nur die Handlungen oder das in die Augen fallende Betragen der Menschen als einen Gegenstand der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft an, und rechnet nur diese zum Gebiete der Sitten, oder desjenigen, was durch die Vernunft bestimmt werden kann; denn sie kennt noch nicht die Selbstmacht des Menschen über seine Gesinnungen und über die Grundsätze seines Willens; nur das ist der Mensch sich bewußt, daß er seine Handlungen so, wie es ihm gut dünkt, bestimmen könne.

Aber wenn die ausgebildetere Vernunft es einsehen gelernt hat, daß der Mensch nur mit der Anlage und Fähigkeit vernünftig zu werden ins Leben eintritt, und daß es von der Ausbildung dieser Anlage abhängt, ob und in wie fern ein Mensch gut oder böse, das ist, so, daß die Vernunft seine Gesinnung billigt oder misbilligt, gesinnt wird; wenn sie es einsehen gelernt hat, daß diese Ausbildung, sobald seine Vernunft durch Erziehung hinlänglich geübt, und mit den Mitteln

der fernern Ausbildung bekannt gemacht ist, dem Menschen zur Pflicht gemacht werden, und großentheils des Menschen eignes Werk seyn müsse; und daß von dem Fleiße, den der erwachsene Jüngling und der Mann im Gebrauch dieser Mittel zu seiner Besserung ferner anwendet, der Werth oder Unwerth seiner Gesinnung abhänge: so zieht sie auch die Gesinnungen in das Gebiet der Sitten mit hinein, und belehrt den Menschen, daß seine Gesinnung sein eignes Werk seyn, und durch seinen eignen Fleiß in der Besserung stets vollkommner werden könne und solle; und daß er also auch diese durch die Vernunft bestimmen, durch die angewiesenen Mittel immer mehr verbessern, und so bilden müsse, daß die Vernunft dieselben billigen könne; mit einem Worte, daß er nicht sey, was er seyn, und immer mehr werden soll, wenn er nicht gut werde, da die Mittel dazu auch für ihn da, und ihm bekannt gemacht seyn. Daher begreift die Benennung der **Sitten** das **ganze innre und äußre Verhalten des Menschen, in so fern er dasselbe durch Vernunft bestimmen kann**, in der Sprache der gebildetern und aufgeklärteren Menschen unter sich. Man denkt, wenn man von **guten Sitten** redet, nicht blos an das äußre Verhalten; sondern auch an die damit übereinstimmende innre Gesinnung, an den innern Charakter der Gemüthsbeschaffenheit des Menschen, auf den man nach dem sich stets behauptenden und gleich bleibenden äußern Charakter des Menschen, als von der äußern Wirkung auf die innre Ursache mit guten Gründen schließt. Man legt keinem

Menschen gute Sitten bey, von welchem man weis, daß er sich nicht selten, nicht etwa aus Uebereilung, sondern wo er hinlänglich überlegen konnte, schlecht beträgt. Eben darum legt man auch dem, der aus Uebereilung einmal oder zu wiederholten Malen fehlt, noch keine schlechten Sitten, oder böse Sitten bey; so lange man Ursache zu haben glaubt, anzunehmen, daß er blos aus Uebereilung, aus Versehen oder Schwachheit fehlte. Ein Beweis, daß man bey dem Urtheil über gute oder böse Sitten auf den innern Gemüthszustand, auf die Gesinnungen und Grundsätze des Menschen, nicht blos auf sein äußeres, von der Vernunft gebilligtes oder gemisbilligtes Verhalten sieht.

## §. 2.

## Sittlich, Sittlichgut und Sittlichböse.

Sittlich heißt 1) nach dem gemeinen Sprachgebrauch, was der Sitte gemäß ist, oder was allgemein in gewissen Fällen und Umständen für anständig, schicklich und gebührend geachtet wird. In diesem Verstande steht dem Sittlichen das nicht Sittliche oder Unsittliche entgegen, das ist, was der allgemein gebilligten Sitte nicht gemäß ist. Aber 2) wenn vom Sittlichguten und Sittlichbösen die Rede ist: so bedeutet sittlich dasjenige, was zu den Sitten der Menschen gehört, oder dasjenige, was nicht nach bürgerlichen oder natürlichen Zwangsgesetzen bestimmt, sondern der eigenen vernünftigen Einsicht jedes Menschen

zu

zu bestimmen überlassen ist. Sittlichgut heißt das, was nach der vernünftigen Einsicht jedes Menschen, oder nach dem allgemeinen Menschenverstande, dem Menschen gebührt und anständig ist, als einem vernünftigen Menschen; und Sittlichböse heißt das Gegentheil, eben darum, weil es dem Menschen, als einem vernünftigen Menschen, nach dem Urtheil des Verstandes, oder der richtig urtheilenden Vernunft jedes Menschen, nicht gebührt und unanständig ist. Eine Gesinnung oder Handlung heißt noch nicht sittlichgut, wenn sie den bürgerlichen Gesetzen, unter welchen der Mensch steht, gemäß ist. Eine Gesinnung oder Handlung heißt noch nicht sittlichböse, wenn sie vielleicht den bürgerlichen Gesetzen, unter welchen der Mensch steht, nicht gemäß ist. Eine Gesinnung oder Handlung heißt vielmehr nur in so fern sittlichgut oder sittlichböse, in so fern sie der Einsicht und dem Urtheil der Vernunft von dem, was dem vernünftigen Menschen gebühre oder nicht gebühre, gemäß oder nicht gemäß ist. Sie heißt an sich oder objectiv sittlich gut, wenn die Vernunft überhaupt sie billigt. Sie heißt an sich oder objectiv sittlich böse, wenn die Vernunft überhaupt sie misbilligt. Sie heißt aber subjectiv, das ist, für den Menschen, dem sie eigen ist, sittlichgut oder sittlichböse, wenn sie dem richtigen Urtheil seiner eigenen Vernunft über dasjenige, was ihm, als einem vernünftigen Menschen gebühre oder nicht gebühre, gemäß oder nicht gemäß ist. Ist sein Urtheil in der

Hinsicht unrichtig: so kann zwar sein Wille gut seyn; es kann sein ernstlicher Vorsatz seyn, stets der Vernunft zu folgen; aber dann ist doch seine Handlung nicht sittlichgut, selbst nicht subjectiv oder für ihn sittlich gut; sie ist ein Vergehen, welches er vermeiden soll, wenn sie gleich aus Irrthum begangen ist. Denn weil er Vernunft hat, und zu einer immer richtigern Einsicht hinaufstreben kann: so muß er, wenn er aus Irrthum fehlte, nie mit seiner Handlung zufrieden seyn. Etwas kann sehr wohl an sich oder objectiv sittlich gut, und doch nach bürgerlichen Gesetzen verboten seyn. Denn die Urheber eines bürgerlichen Gesetzes können geirrt haben. So war es nach bürgerlichen Gesetzen zur Zeit Jesu dem Juden verboten, seinen Vater oder seine Mutter, wenn sie es gleich bedürften, mit seinen Gütern zu unterstützen, so fern er das, was er sonst zur Unterstützung seines Vaters oder seiner Mutter hätte verwenden können und sollen, für ein Korban erklärt, oder in den Tempelschatz zu geben gelobt hatte. Und doch war dasjenige, was hier das bürgerliche Gesetz verboten hatte, unstreitig an sich oder objectiv sittlich gut; weil es der Vernunft einleuchtet, daß dieß einem jeden vernünftigen Menschen gebühre! Etwas kann sehr wohl objectiv oder an sich böse, sittlichböse seyn, und doch bürgerlichen Gesetzen, unter welchen ein Mensch steht, gemäß seyn. So ist es ein Ausspruch der allgemeinen wohlunterrichteten Vernunft, daß es schändlich für einen vernünftigen Menschen sey, zu stehlen, oder einem Menschen sein rechtmäßiges Eigenthum wider seinen Willen zu nehmen.

men. Aber nach Lykurgs Gesetzen war nicht der Diebstahl; sondern nur die Ungeschicklichkeit, auf einem Diebstahl ertappt zu werden, für strafbar erklärt. So ist es bürgerlichen Gesetzen gemäß, dem dürftigen Schuldner auch das letzte Hausgeräth und Bette wegzunehmen; aber die Vernunft erklärt es für unmenschlich hart und grausam, für an sich sittlich böse, so zu verfahren. Etwas kann an sich oder object v sittlich böse seyn; es kann der wohlunterrichteten Vernunft einleuchten, daß es einem vernünftigen Menschen, weil er ein vernünftiger Mensch ist, nicht gebühre, schändlich und verabscheuungswürdig sey. Es kann aber deswegen doch nicht subjectiv-sittlichböse, das ist, kein Beweis seyn, daß der Mensch das Böse wolle, wenn er es gleich für böse erkenne; nämlich, wenn ein Mensch solche Gesinnungen hegt, oder solche Handlungen begeht, welcher in seinen Umständen noch nicht zu der richtigen Einsicht in den Werth oder Unwerth einer solchen Gesinnung oder Handlung gelangen konnte, und also nicht dem Urtheil seiner Vernunft zuwider gesinnt war und handelte. Menschen wegen ihrer vielleicht irrigen Meinungen von Gott und Gottes würdiger Verehrung zu verfolgen, zu martern und zu tödten, erkennt die wohlunterrichtete Vernunft für sittlichböse; aber eine von Jugend auf durch verkehrten Unterricht irre geleitete Vernunft hielt dieß häufig, und hält dieß zum Theil noch jetzt für sittlichgut.

## §. 3.

## Gründe des Sittlichguten und Sittlichbösen im objectiven Sinne, oder desjenigen, was an sich sittlichgut oder sittlichböse ist.

Es ist ein Vorzug des vernünftigen Menschen vor den vernunftlosen Thieren, und deswegen als eine unterscheidende Eigenschaft desselben zu betrachten, daß er seinen Willen durch Gründe bestimmen kann, die er durch vernünftiges Nachdenken erkannt hat. Das Thier wird durch bestimmte Triebe geleitet, die demselben die Regel seiner Thätigkeit vorschreiben, über welche dasselbe nicht hinausgeht, wenn es sich selbst überlassen bleibt; und welcher es sich von neuen als seinem zwingenden Naturgesetze unterwirft, sobald es wieder ungehindert derselben folgen kann, wenn man es auch eine Zeitlang zu Fertigkeiten übte, die ihm von der Natur nicht verliehen sind. Das Thier kann nur fühlen, empfinden und nachahmen; aber es geht auch nie weiter, als es durch Anleitung zur Nachahmung gebildet ward. Der Mensch allein denkt darüber nach, wie er über seine Gefühle und Empfindungen, Begriffe und Vorstellungen urtheilen, und in jedem Falle handeln oder nicht handeln müsse. Erkannte überwiegende Gründe bestimmen sein Urtheil, und nach demselben seine Entschliessung, etwas zu thun oder nicht zu thun, zu wählen oder zu verwerfen. Diese Gründe nimmt aber der Mensch oft allein von der überwiegenden Lust oder Unlust her, die ihm ein Gegenstand erweckt, und dann ist es eigentlich seine sinnliche Neigung, die

seine Wahl bestimmt, und seine Vernunft ist dann blos eine Dienerinn seiner Begierde, ein Werkzeug zu entdecken und sich zu verschaffen, was seinen Sinnen angenehm ist. Dann ist sein Wille und seine That nicht sittlichgut, sondern, was er nach dem Urtheil der wohlunterrichteten Vernunft nicht seyn soll, nämlich der Sinnlichkeit unterthänig. Nimmt hingegen der Mensch den Bestimmungsgrund seines Willens, ohne nach sinnlicher Neigung zu entscheiden, von der Billigung der Vernunft her: so wählt und handelt er subjectiv, das ist, für seine Person, und mit Rücksicht auf den Grund, der seinen Willen bestimmte, sittlichgut, indem er nach seinem besten Wissen, und nach sorgfältiger Ueberlegung wählt und thut, was seine Vernunft billigt. Allein er kann irren, aus Mangel hinlänglicher Einsicht; und seine Vernunft kann etwas billigen, was sie nicht gebilligt haben würde, wenn sie besser unterrichtet gewesen wäre. Also kann eine subjectiv sittlichgute Gesinnung, und ein subjectiv sittlichguter Endschluß einem Menschen eigen, und seine That kann doch objectiv und an sich böse seyn. Ein guter Wille, das ist, ein solcher Wille eines Menschen, der immer nur durch dasjenige bestimmt würde, was die Vernunft des Menschen, nach seinem besten Wissen und nach der sorgfältigsten Ueberlegung billigte, wäre darum noch nicht objectiv, oder in Absicht dessen, was er wählte, gut. Er könnte objectivböse seyn, er könnte den Endzweck, den er sich überall vorsetzte, unrichtig gewählt haben, und eben deswegen von der besser unterrichteten Vernunft gemis-

bil-

billigt werden; zwar nicht in Absicht des Bestimmungsgrundes, aber doch in Absicht des Objects seiner Wahl.

Es ist daher für den Menschen höchst nothwendig und wichtig, **die objectiven Gründe des sittlichguten und sittlichbösen** richtig, gewiß und deutlich zu erkennen, das ist, **die im Object sich findenden Gründe**, nach welchen die objective Vernunft, oder die Vernunft an sich, als Vernunft, das ist, als eine nach Erkenntnißgründen sich bestimmende und wollende Kraft, jeden Gegenstand beurtheilen, wählen oder verwerfen müsse. Zwar wird der Mensch auch alsdenn in der Anwendung dieser seiner Erkenntniß von den objectiven, aus der Beschaffenheit des Objects des Willens hergenommenen Gründen, sich irren können. Allein ohne die Kenntniß der objectiven Gründe der Billigung oder Misbilligung der Vernunft, würde er niemals, wenn gleich sein Wille subjectiv gut wäre, sich von der objectiven Güte oder Vernunftmäßigkeit seiner Wahl zu versichern im Stande seyn.

Es ist also zur objectiven sittlichen Güte des Willens noch nicht hinreichend, **daß der Mensch den Grundsatz annehme: stets so zu handeln, daß der Grundsatz seines Willens ein allgemeines Gesetz seyn könne**; sondern **er muß auch wissen, was in jedem Falle ein allgemeines Gesetz seyn könne, dem ein jeder vernünftiger Mensch, in jedem Falle, als der objectiven Regel seines Willens zu folgen, sich durch seine Vernunft bestimmt erkennen müsse.** Welches ist nun das Object oder der Gegenstand, auf welchen er immer Rücksicht nehmen muß, um, nach dem Ver-

Verhältniß einzelner Gegenstände seiner Wahl zu diesem höchsten Gegenstande der Billigung der Vernunft, die objective Güte derselben jedesmal sicher nach seiner besten Einsicht zu bestimmen?

## §. 4.

## Objectiver höchster Zweck oder Endzweck, den die Vernunft dem Menschen vorhält.

Um jene Frage zu beantworten, kann der Mensch vernünftiger Weise nicht sich die Frage vorlegen: Welchen Zweck würdest du dir als höchsten Zweck oder Endzweck vorsetzen, wenn du ein unabhängiges vernünftiges Wesen wärest, oder dich als ein solches Wesen dächtest? Denn seine Vernunft sagt ihm, daß er kein unabhängiges vernünftiges Wesen; sondern in aller Hinsicht, so wohl in Absicht seines Daseyns, seiner Kräfte und seiner Vernunft selbst, als auch in Absicht des Gebrauchs seiner Kräfte und der Dauer seines Lebens abhängig ist. Sie muß daher dem Menschen zurufen: Du denkst unvernünftig, du schwärmst und hängst nichtigen Einbildungen ohne vernünftige Gründe nach, wenn du dich als ein unabhängiges vernünftiges Wesen denkst. Die Vernunft kann dem Menschen nicht sagen: Denke über den Endzweck nach, den du dir vorsetzen würdest, wenn du eine Welt schaffen wolltest! Dieser Endzweck muß auch der Endzweck der Welt seyn, worin du lebst, und der Endzweck des Schöpfers, dem du dein Daseyn verdankst, und durch dessen Willen die ganze Welt ihr Daseyn erhalten hat. Denn die Vernunft sagt ja dem Menschen, daß

seine

seine Erkenntniß eingeschränkt, und immer dem Irrthum unterworfen ist; daß er also für das Beste halten könnte, was nicht das Beste wäre; daß die Welt ohne sein Zuthun da ist, und nicht von ihm abhängt, und daß er keine Welt schaffen könnte, folglich etwas unvernünftiges wollen würde, wenn er das wollte. Sie ruft ihm zu: Du mußt zuerst die Welt betrachten, und darüber nachdenken, ob du die Welt als ewig und unabhängig zu denken vernünftige Gründe habest, und ob du dann überall einen Endzweck der ganzen Welt annehmen könnest? oder ob du vielmehr vernünftige Gründe habest, die Welt als das Werk eines vernünftigen Urhebers zu betrachten? und wie du dir einen solchen vernünftigen Urheber der Welt denken? und welchen Endzweck du demselben nach vernünftigen Gründen beylegen müssest? Ist die Welt ewig, oder in Absicht ihres Daseyns unabhängig; sind also alle Kräfte in der Welt ewig und und in Absicht ihres Daseyns unabhängig: so bist du berechtigt, auch der in dir wohnenden vernünftigen Kraft ein ewiges und unabhängiges Daseyn beyzulegen. Dann hängst du folglich nur von dir selbst ab, und bist dir allein Rechenschaft schuldig, in so fern du dich nicht als eines Andern Werk betrachten, und deine vernünftige Kraft als der Macht keines Andern unterworfen ansehen darfst. Als vernünftige selbstständige Kraft bist du dem Tode und der Vernichtung eben so wenig unterworfen, so wenig irgend ein Bestandtheil deines Körpers vernichtet wird, wenn derselbe aufhört, dir anzugehören, und so wenig die mechanische, das ist, nach nothwendigen einmal für

allemal bestimmten Gesetzen wirkende, Kraft, die den Körper bildete, und ihm während seiner Dauer angehörte, dann vernichtet wird, wenn der Körper wieder in seine Theile aufgelöset wird. Nur dein Leib ist der Macht andrer Wesen außer dir, und der Macht der Vergänglichkeit und des Schicksals unterworfen. Du hingegen unterwirfst dir die Natur, als Werkzeug deiner Zwecke, thronst in freyer Majestät, erhaben über Raum und Zeit, dein eigner einziger Gesetzgeber, dir selbst genug. Dein Gesetz ist dann das allgemeine und nothwendige Gesetz, welches die Vernunft jedem vernünftigen Wesen giebt. Das vernünftige Wesen ist dann ein Zweck für sich, nicht ein Mittel zu andern Zwecken. Also der höchste Zweck, welchen zu erreichen du dir vorsetzen kannst, ist auch an sich der höchste Zweck, der Endzweck der Vernunft. Du bist ein sinnlichvernünftiges Wesen. Dein Wille kann auch durch andre, als reinvernünftige Triebfedern bestimmt werden; allein als ein vernünftiges Wesen sollst du dich nur durch Vernunft bestimmen. Du bist aber auch zugleich in Absicht deiner sinnlichen Natur der Glückseligkeit bedürftig, und da deine Würde nur in der Unabhängigkeit deines Willens von sinnlichen Triebfedern bestehen kann: so achtest du dich auch mit Recht der Glückseligkeit in dem Maaße würdig, je nachdem du dich zu einer immer höhern Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern deines Willens erhebst. Also die Unabhängigkeit deines Willens von allen sinnlichen Triebfedern, oder die höchste sittliche Vollkommenheit, ist der eine Theil des höchsten Guts, ist das oberste

Gut

Gut für dich; und eine derselben angemessene Glückseligkeit ist der andre untergeordnete Theil des höchsten Guts; beyde aber mit einander vereint machen das höchste Gut aus, welches deine Vernunft dir als den höchsten Zweck, das ist, als Endzweck unbedingt aufgiebt. Der erste Theil dieses höchsten Guts, nach immer höherer sittlicher Vollkommenheit zu streben, hängt lediglich von deinem Willen ab. Aber der andre Theil, die Glückseligkeit, hängt nicht von dir ab. Du würdest zwar, wenn es von deinem Willen abhienge, die Natur so einrichten, daß dir und allen Glückseligkeit nach dem Maaße der Würdigkeit zu Theil würde; aber sie hängt nicht von deinem Willen ab. Die Vernunft kann dich auch nicht berechtigen zu erwarten, daß etwa eine höhere vernünftige Macht die Natur so eingerichtet habe, so lange du keine andre vernünftige Gründe hast, einen vernünftigen Urheber der Natur anzunehmen. Du legst dir ja einen unabhängigen Willen, eine unabhängige Kraft, ein unabhängiges Daseyn bey. Wie kannst du dazu vernünftige Gründe haben, wenn nicht eine jede Kraft als unabhängig in Absicht ihres Daseyns und ihrer Wirksamkeit gedacht werden kann. So lange du also dich selbst als ganz unabhängig denkst: so lange hast du keinen vernünftigen Grund, die Natur nicht auch für unabhängig zu halten. Dein Wunsch, daß ein andrer die Sorge für deine Glückseligkeit übernehmen mögte, würde blos ein sinnlicher Wunsch, würde unvernünftig seyn. Du sollst nach dem Gebote der Vernunft selbst deine Glückseligkeit bauen, und nicht murren wider die

Na-

Naturgesetze der Nothwendigkeit. Was du bedarfst, kann dir nicht fehlen, und früher oder später muß es dir gelingen, dein Glück zu bauen. Du herrschest ja über die Natur, und wenn sie dir auch hier dein Glück nicht zu bauen gestattete: so kannst du ja nicht ewig leiden! Du wirst im Tode dereinst die Hülle des Leibes abwerfen, die dich an dieß niedre Land der Sterblichen bindet, und zu höhern Gegenden dich aufschwingen, und dir da deine Wohnung wählen, wo die Natur deinen Bedürfnissen vollkommnere Befriedigung verspricht!

So mögtest du schwärmen, wenn du dich als unabhängig dächtest, sowohl in Absicht deines Daseyns, als auch in Absicht deiner Kraft. Aber frage dich doch: Kannst du nach vernünftigen Gründen dich für unabhängig achten? Als vernünftige Kraft bist du erst seit wenigen Jahren da. Du bist es dir bewußt, daß du anfänglich nur schwach und allmälig zum Selbstbewußtseyn erwachtest, und nach und nach deiner Kraft lebhafter dir bewußt wurdest. Du kannst an Kindern es beobachten, daß die vernünftige Kraft des Menschen zuerst nichts anders ist, als ein bloßes, zwar selbstthätiges, aber sehr abhängiges Vermögen vernünftig zu werden; nichts anders, als eine bloße Anlage und natürliche Fähigkeit zu einer unendlich mannigfaltigen Vervollkommnung, die aber, in Absicht der Art der Entwickelung, von den Umständen abhängt, in welche das Kind gesetzt wird; die sich nie entwickelt, und zur vernünftigen Kraft veredelt, wenn etwa ein Kind unter Thieren aufwächst; die nur durch den Unterricht, die Leitung

und das Beyspiel andrer Menschen entwickelt und veredelt werden kann, und nur nach dem Maaße sich entwickelt und veredelt, je nachdem dieser Unterricht, diese Leitung, diese Beyspiele mehr oder weniger vernünftig eingerichtet sind. Deine Begriffe von den Dingen um dich her, und von Recht und Unrecht, oder von dem, was dir gebühre oder nicht gebühre, hast du zuerst von andern vernünftigen Menschen erhalten, und hernach erst selbst die Gründe dafür eingesehen. Deine Vernunft ist also in aller Hinsicht abhängig, ja selbst vom Leibe hängt die Wirksamkeit deiner vernünftigen Kraft, wenigstens in Rücksicht auf die Form ab, die ihre Wirkungen annehmen, und in der sie uns erscheinen; denn du siehst ja, daß in einem Leibe, der mit gewissen Krankheiten behaftet ist, die vormals vernünftige Kraft unvernünftig denkt und urtheilt, redet und handelt; und in einem gewissen Alter, bey einem gewissen Grade der Leibesschwäche, siehest du das Gedächtniß, die Einbildungskraft, den Verstand und die Beurtheilungskraft in ihren Erscheinungen und Aeußerungen abnehmen, und den vielleicht vorher sehr weisen und einsichtsvollen Mann albern und kindisch erscheinen. Wie kannst du denn mit vernünftigem Grunde deine vernünftige Kraft als eine unabhängige Kraft betrachten, und wie nach dieser Voraussetzung dein Verhalten einrichten? Berufst du dich auf dein sittliches Gefühl? Was kann dieses dir anders sagen, als daß du der Vernunft folgen müssest, weil du ein vernünftiges Wesen bist, und keine andre Führerinn hast, als die Vernunft? Kann dieß Gefühl dir

sagen, was die Vernunft ihrem Wesen nach ist? Hast du nicht blos die Anlage zu diesem Gefühle mit ins Leben gebracht, und als Kind noch nichts von diesem Gefühle, sondern blos vom Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen gewußt, so lange bis man dich gelehret hatte, daß und warum du nicht dem Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen, sondern der Leitung vernünftiger Einsicht folgen müssest? Wie, wenn deine Vernunft nichts anders wäre, als die Wirkung eines vollkommneren Mechanismus der Organisation deines Leibes, der dir den Vorzug der Sprache und der mannigfaltigern Mittheilung deiner Gefühle und Empfindungen vor den Thieren gäbe? Wie, wenn alle Kenntniß der Menschen blos eine Summe der durch Sprache und Schrift gesammelten, aufbewahrten und mitgetheilten, ursprünglichen sinnlichen Gefühle, Empfindungen und Antriebe wären? Wie, wenn alles Denken, Urtheilen und Wählen, blos ein sinnlicher Antrieb wäre, den die äußern Eindrücke erregten; zumal da dasselbe ja stets nach einander, wenn gleich mit unbeschreiblicher Geschwindigkeit erfolgt? Nimm dem Menschen allen Unterricht durch Sprache und Schrift: so bleibt er mehr oder weniger ein Thier! Nimm ihm seit seiner Entstehung alle Verbindung mit Menschen: so bleibt er völlig ein Thier! Wie, wenn also jeder Vorzug des Menschen blos ein Vorzug der Ausbildung seiner Organisation wäre, und folglich auch mit der Organisation und dem Leben des Leibes aufhörte? Dann wäre ja jenseits des Grabes nichts für dich zu hoffen oder zu fürchten! Dann müßte

ja die Vernunft dir nur dazu dienen, dein Leben so lange als möglich zu erhalten, und so zufrieden als möglich zu genießen! Dieß wäre dann die Pflicht jedes Menschen, und also auch das Recht jedes Menschen; dieß der gemeinschaftliche Zweck, zu welchem alle Menschen sich zu vereinigen durch ihre vernünftige Einsicht bestimmt und angetrieben würden!

Allein du würdest dich übereilen, wenn du dieß annähmest, bevor du untersucht hast, ob du hinlänglichen Grund habest, so von dir zu urtheilen, und ob du vernünftiger Weise das Daseyn der Welt und ihrer ganzen Einrichtung als unabhängig denken könnest? Alle Dinge in der Welt erhalten von ähnlichen vorher dagewesenen Dingen ihr Daseyn. Menschen werden von Menschen geboren; Thiere entstehen von andern Thieren; Bäume, Gewächse, Blumen und Kräuter, von andern Bäumen, Gewächsen, Blumen und Kräutern. Aber woher die ersten Menschen und Thiere, und die ersten Dinge von jeder Art? Auch diese können ja nicht immer gewesen seyn, denn auch sie waren ja vergänglich; und was vergänglich ist, wie könnte das immer gewesen seyn? Du mußt also etwas unvergängliches aufsuchen, wenn du vernünftiger Weise dir die Entstehung des Vergänglichen als möglich denken willst!

Vielleicht aber ist die Materie selbst, aus welcher alle Körper zusammengesetzt sind, samt den Kräften, welche diese Materie bilden, unvergänglich? Wenigstens bemerkst du ja keine Vergänglichkeit derselben. Die Materie nimmt seit Jahrtausenden, seit welchen die Menschen die Erde kennen, nicht ab, und keine

Art und Gattung von Kräften, welche die Materie bilden, verschwindet oder vermindert sich nur auf der Erde. Ist es nicht hinreichend, um dir das Daseyn der Welt vernünftiger Weise als möglich zu denken, daß du der Materie, und den sie bildenden Kräften ein unabhängiges Daseyn beylegest? Ist es also nicht vernünftig, sie als ewig zu denken?

Nein! Es wäre nicht vernünftig, der Materie und den Kräften, welche die Materie bilden, ein unabhängiges Daseyn beyzulegen! Denn du würdest dadurch dir das Daseyn der Welt, und der ersten Dinge von jeder Art, noch gar nicht erklären können. Die Kraft, die den Leib der Thiere bildet, setzt die Vereinigung zweyer andrer Thiere, zur Erzeugung eines neuen ihnen ähnlichen Thieres voraus. Menschen werden nur von Menschen geboren. Wo ist irgend eine Kraft in der Natur, welche die ersten Thiere, die ersten Menschen gebildet haben könnte? Bäume, Gewächse, Blumen und Kräuter, setzen wenigstens Saamen voraus. Wo ist irgend eine Kraft in der Natur, welche solchen Saamen aus andern Stoffen bildete? Mögtest du also die Materie und ihre bildenden Kräfte für ewig halten: so wäre doch noch keine Antwort auf die Frage: woher die ersten Dinge von jeder Art entstanden seyn, gefunden und du hättest also ohne vernünftigen Grund ihnen ein unabhängiges Daseyn beygelegt. Die Vernunft dringt dich vielmehr, das Unvergängliche, welches die Ursache des Daseyns der Welt ist, außer der dir bekannten Natur zu suchen.

Allein du kennst nur einen Theil der Natur! Vielleicht ist in der dir unbekannten Natur der Grund des Daseyns der Welt vernünftiger Weise zu finden? Nein! Auch da kann ihn deine Vernunft nicht annehmen. Nicht bloßen vernunftlosen Mechanismus vernunftloser Naturkräfte, nur eine von der Natur unterschiedene, alles ordnende und regierende Vernunft, kennst du als den Grund des Daseyns der Welt denken. Achte nur auf die weise und gütige Ordnung und Einrichtung der Welt, in welcher überall die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, sowohl in den einzelnen Geschöpfen, als in der Verbindung des Ganzen dir einleuchtet. Wie vieles muß sich vereinigen, um eine Pflanze, eine Blume, einen Baum, und noch mehr, um auch nur das kleinste Thier zu dem zu machen, was es ist! Und wie innig und unzertrennlich ist alles unter einander verbunden! In der ganzen Natur ist nichts blos für sich, alles ist für andre Dinge da. Die leblose Natur liefert der lebenden ihre Bedürfnisse; jeder Art von Thieren ist ihr Antheil von den Gütern der Erde angewiesen, und ein sicher leitender Naturtrieb lenket jedes Thier zu dem Ziele hin, das ihm vorgesteckt ist. Die ganze lebende und leblose Natur dient dem Menschen als ein Mittel, zu seinem Nutzen und Vergnügen, zur Uebung seines Verstandes und Nachdenkens, zur Erweiterung seiner Erkenntniß, und zur Ausbildung jeder Fähigkeit seiner vernünftigen Natur. Alles zweckt in der Natur dahin ab, die Zahl der Lebenden möglichst zu vermehren, jedem Lebenden

einen

einen möglichstfrohen Lebensgenuß zu gewähren, und dem vernünftigen Menschen immer neue Erweckungen zu vernünftigen Betrachtungen, und zur Veredlung und Vervollkommnung seiner selbst und der gemeinschaftlichen Glückseligkeit darzubieten. Je weiter der Mensch in der Berichtigung seiner Einsichten in die Gesetze der Ordnung der Natur fortschreitet, desto deutlicher leuchtet ihm auch da Weisheit und Güte ein, wo er sie vielleicht bis dahin noch nicht entdeckte; desto deutlicher erkennt er die vollkommenste Einheit im Mannigfaltigen, und Zusammenstimmung zu dem gemeinschaftlichen Zwecke, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern. Sein Verstand entdeckt diese Gesetze nicht blos auf dieser Erde. Auch alle übrige Weltkörper und Weltgebäude knüpft ein gemeinschaftliches Band an einander. Regellosigkeit ist nirgends, Regelmäßigkeit nach unwandelbaren Gesetzen ist überall erkennbar. Woher denn diese wundervolle Harmonie dieses unermeßlichen Ganzen im Kleinsten wie im Größten? Woher denn diese Vereinigung der Millionen von Kräften in der Natur, ein solches Ganzes zu bilden? Woher die abgemessene Wirkung derselben, so daß sie sich nicht unter einander aufreiben; sondern zum gemeinen Wohl aller Lebenden auch da noch hinwirken, wo auf den ersten Anblick nur Verwirrung und Zerstörung bewirkt zu werden scheint? Kannst du diesen Kräften Vernunft und Bewußtseyn, eine ihnen eigene Einsicht und Absicht beylegen? Kennen sie sich unter einander, daß sie sich zu einem so weise geordneten Ganzen verbinden konnten? Die Menschen

allein besitzen ja den Vorzug der Vernunft, unter allen sichtbaren Geschöpfen; und welcher Mensch vermag irgend etwas über die Gesetze der Natur? Wahrlich der Mensch müßte seinen Vorzug als ein vernünftiges Wesen verkennen, wenn er das, was er nicht einmal durch seine Vernunft vermag, den bloßen Kräften der Natur, einem bloßen Mechanismus, zuschreiben wollte! Laut ruft vielmehr seine Vernunft ihm zu: Nur in einem von der Welt selbst unterschiedenen vernünftigen Urheber der Welt, kannst du den hinreichenden Grund des Daseyns der Welt, und ihrer weisen Ordnung und Einrichtung entdecken!

Wollte man dich zu der Einbildung verleiten, daß alles dasjenige, was du eine weise Ordnung und Einrichtung nach vernünftigen Zwecken nennest, nicht an sich eine solche weise Ordnung, oder eine Einrichtung nach vernünftigen Zwecken sey; wenn du nicht deine Begriffe von weiser Ordnung und Einrichtung nach vernünftigen Zwecken zur Betrachtung der Welt mitbrächtest, und das, was du in derselben wahrnimmst, dir in solcher Ordnung dächtest? Vergebens wird man sich bemühen, dich zu dieser Einbildung zu verleiten; wenn du dich nur fragst, ob es von dir abhängt, dir auch das als weise geordnet zu denken, worin du keine weise Ordnung wahrnimmst? Kannst du vernünftige Zwecke da anerkennen, wo dir das Gegentheil derselben einleuchtet? Kannst du ein Viereck für ein Dreyeck, einen Trümmerhaufen für einen kunstvoll erbauten Pallast halten? Sie ist da, diese weise Ordnung, auch wo der Mensch sie nicht erkennt, wie die Uhr in eines Kindes Hand nicht aufhört

hört ein Werk vernünftiger Absicht zu seyn, wenn gleich das Kind diese nicht ahnet! Sie war da, diese weise Ordnung, ehe noch ein Mensch den Begriff von Ordnung hatte! Der rohe Mensch wird zuerst blos durch seine sinnlichen Antriebe und Gefühle in Absicht der Art seiner Selbstthätigkeit regiert. Durch sinnliche Gefühle lernt er das Angenehme und Unangenehme unterscheiden. Langsam geht er, wenn ihm nicht durch Unterricht schneller fortgeholfen wird, auf dem Wege sinnlicher Erfahrung fort, und wird nach und nach durch Schaden klug. Aus der ihn umgebenden Natur merkt er sich zuerst nur besonders das, was ihm nutzt oder schadet, und die Mittel, dieß von sich abzuwenden und jenes sich zu verschaffen. Auf die Verbindung der Ursachen und Wirkungen, der Mittel und Absichten macht ihn die Bemerkung derselben außer sich zuerst aufmerksam. Denn weil er bemerkt, daß da, wo dieses ist, jenes darauf folget: so lernt er es einsehen, daß er dieß thun müsse, wenn er jenes erlangen wolle. Von der weisen Ordnung der den Menschen umgebenden Natur, worin nach stetigen Gesetzen alles als Ursache und Wirkung, als Mittel und Zweck zusammenhängt, hat der Mensch zuerst die Begriffe von Mitteln und Zwecken, und von einer zweckmäßigen Ordnung und Einrichtung gelernt, die wir jetzt durch Unterricht von andern lernen. Wie könnte denn die Vernunft dem Gedanken Raum geben, daß sie den Begriff einer weisen Ordnung und Einrichtung willkürlich auf die Natur anwende, und jene Ordnung nicht seyn würde, wenn sie nicht erkannt würde?

Also die Vernunft dringt dich, den Grund des Daseyns der Welt in einem vernünftigen Urheber derselben zu suchen! Du mußt demselben ein unabhängiges Daseyn beylegen, weil du ihn als die Ursache alles dessen denkst, was außer ihm da ist. Folglich mußt du ihn auch in Absicht seines Verstandes und Willens als unabhängig denken, denn er kann nicht von andern abhängen, da alles vielmehr von ihm als seinem Urheber abhängt. Wolltest du seinen Verstand und Willen als eingeschränkt denken; als nicht vermögend, alles Mögliche richtig zu erkennen und das Beste zu bewirken? Widerstreitet es nicht deiner Vernunft, dir ein Wesen unabhängig in Absicht seines Daseyns, und doch eingeschränkt in Absicht seiner Kraft zu denken? Ist nicht Einschränkung der Kraft ein Mangel, und könntest du einem Wesen Mängel beylegen, das seine Kraft von keinem andern haben kann? Du hast ja den Begriff der Einschränkung und Begrenzung der Kraft von abhängigen Wesen abgezogen! Darfst du ihn denn auf ein unabhängiges Wesen übertragen? Du würdest also ohne vernünftige Gründe dir den Urheber der Welt eingeschränkt denken, wenn du ihm irgend eine Einschränkung oder Unvollkommenheit des Verstandes oder des Willens beylegtest. Du kannst den eingeschränkten Kräften in der Welt, wie du dich überzeugt hast, vernünftiger Weise kein unabhängiges Daseyn beylegen. Du mußt sie und die Materie, welche sie bilden, als vom Schöpfer geschaffen dir denken. Du mußt also dem Urheber der Welt die Macht zuschreiben, durch sein bloßes Wollen dem, was nicht war,

sein Daseyn zu geben. Und diese Macht wolltest du dir als eingeschränkt denken? Kannst du sie durch etwas anders, als durch die innre Unmöglichkeit begrenzt, dir denken? Ein Wesen, welches dem, was vorhin nur möglich, noch nicht wirklich war, sein Daseyn geben konnte, muß allem Möglichen sein Daseyn geben können! Denn wie könntest du denken, daß mehr Kraft dazu gehörte, einem möglichen Wesen sein Daseyn zu geben, als einem andern? Nur der Allmacht kannst du die Kraft zuschreiben, dem Sandkorn und dem kleinsten, selbst in Gedanken nicht mehr theilbaren Urstoff der Körper, als er noch blos möglich war, sein wirkliches Daseyn zu geben, so wie du den vollkommensten eingeschränkten Geist, das ist, eine denkende, und ihre Wirkungen nach ihrer Erkenntniß selbst bestimmende, und einer immer ausgebreitetern und richtigern Erkenntniß, und eines immer richtigern Urtheils und einer immer höhern Fertigkeit, ihren Willen nach richtigen Urtheilen zu bestimmen, fähige Kraft, nur als ein Werk der Allmacht denken kannst! Nur eine ganz uneingeschränkte Macht, kann dem, was vorher noch blos möglich, und wovon kein Theil noch wirklich war, die Wirklichkeit geben. Denn eine solche Macht muß ja so gedacht werden, daß sie das, was nicht ist, wirklich machen kann, blos weil es an sich möglich ist. Dächtest du dir die Macht nicht so, daß sie das Mögliche, blos weil es an sich möglich ist, wirklich machen könne: so könntest du sie gar nicht als eine Macht denken, die das, was noch gar nicht war, wirklich machen

könne. Denn eine solche Macht muß durch ihr bloßes Wollen das, was nicht war, wirklich machen können. Sie muß folglich alles wirklich machen können, was sie wollen kann. Dächtest du, daß etwas an sich möglich wäre, was dieser Macht nicht möglich wäre, und was sie deswegen auch nicht wollen, also nicht wirklich machen könnte, und wolltest du also mehrere unabhängige Mächte denken, die allem, was wirklich ist, das Daseyn gegeben hätten: so müßtest du ja doch auch eine Macht denken, die das vollkommenste aller Geschöpfe, welches kein andres Wesen hätte wirklich machen können, wirklich gemacht hätte. Also diese Macht müßtest du dir ja doch ganz uneingeschränkt denken. Und wie thöricht wärest du denn, wenn du mehrere eingeschränkte unabhängige Mächte denken wolltest, da die einzige uneingeschränkte Macht ja so gedacht werden muß, daß sie alles, auch das vollkommenste, was keine andre denkbare Macht hätte wirklich machen können, wirklich machen könne. Doch du kannst überhaupt ein Wesen, dem du die Kraft beylegen mußt, durch sein bloßes Wollen das Mögliche wirklich zu machen, nicht als eingeschränkt denken. Die Kraft seines Willens muß alles können, was sie will, und blos, weil sie es will. Sie muß auch in dem, was sie will, nicht gehindert werden können; es muß also nichts seyn und geschehen, was sie nicht will: sonst könnte sie nicht, was sie will, weil sie es will. Sie muß also alles können, was sie will, und eben darum kannst du dir nichts als wirklich denken, was nicht ihr Werk wäre. Denn was nicht durch sie wirklich wäre,

das müßte sie nicht gewollt haben. Sie müßte folglich das Daseyn desselben nicht gebilligt haben, und es müßte also wider ihren Willen wirklich seyn, wenn es ohne ihren Willen wirklich wäre. Denn daß sie, was sie billigte, nicht gewollt und also nicht wirklich gemacht hätte, ist widersprechend. Dächtest du aber etwas als wider ihren Willen wirklich: so dächtest du ihre Macht nicht als uneingeschränkt; und also kannst du nichts als wider ihren Willen wirklich, mithin auch nichts als ohne ihren Willen wirklich denken; du mußt folglich das Daseyn alles wirklichen als das Werk einer einzigen ganz uneingeschränkten Macht betrachten.

So leitet dich dein vernünftiges Nachdenken zu der unbestreitbaren Ueberzeugung, daß du einen einzigen uneingeschränkt mächtigen Urheber alles Wirklichen annehmen müssest. Diesem Urheber alles Wirklichen mußt du nun auch den uneingeschränkt vollkommensten Verstand beylegen. Er muß alles Wirkliche kennen, weil es sein Werk ist. Er muß aber auch alles Mögliche kennen. Denn es ist unendlich vieles als möglich denkbar, was nicht wirklich ist und nie wirklich wird. Jedes Ding in der Welt hätte auf unzählige Weise anders seyn können, als es ist. Du mußt dir doch einen Grund denken, weswegen das an sich Mögliche nicht wirklich ist. Diesen Grund kannst du nur darin finden, daß der Schöpfer es nicht wollte. Du mußt dir aber doch auch einen Grund denken, warum der Schöpfer das an sich mögliche, welches nie wirklich wird, nicht wollte. Diesen Grund kannst du nur darin finden,

daß

daß er es nicht billigte. Der Schöpfer muß also unter allem Möglichen gewählt haben, und folglich auch alles Mögliche kennen. Als uneingeschränkt vollkommen kennt sein Verstand alles Wirkliche und Mögliche stets, auf einmal, nicht nach einander, denn das wäre Einschränkung; er könnte nicht stets und uneingeschränkt alles erkennen, wenn er zu einer Zeit etwas nicht erkennte. Er kennt alles untrüglich, ganz seinem Wesen und seiner Beschaffenheit nach, mit allen seinen Umständen und Veränderungen, die möglich sind, und die wirklich werden, und mit allen seinen Wirkungen und Folgen, die es hätte haben können, und die es wirklich hat. Er kennt alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige; aber in ihm, in seiner Erkenntniß, ist keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft denkbar. Nur außer ihm in den wirklichen Dingen ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Seine Erkenntniß umfasset stets die Ewigkeit, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, mit Allem, was die Vergangenheit, die Gegenwart und Zukunft in sich fasst und in sich fassen könnte, in einem unendlichen Gedanken!

Aber vor allen Dingen lehrt dich auch dein vernünftiges Nachdenken, daß du dem Unendlichen einen vollkommen heiligen und guten Willen, unendliche Heiligkeit, Weisheit, Güte, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit beylegen müsset; weil er der Unendliche, der Schöpfer der Welt ist. Du erkennst ihn ja als deinen Schöpfer, als den Urheber deiner Vernunft, und deine Vernunft als sein Werk, und als das Mittel, wodurch er dich belehrt, und dir seinen

Wil-

Willen offenbart. Frage daher nur dich selbst, was ist sein Wille? Was lehrt er dich durch deine Vernunft und durch eine vernünftige Betrachtung der ganzen Einrichtung der Welt? Zeugt nicht die ganze Welt von der Wahrheit, daß Vollkommenheit und Glückseligkeit der Geschöpfe der Zweck der ganzen Einrichtung derselben ist? Ist nicht die Erde voll von Beweisen seiner Weisheit und Güte? Also Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, das ist der Wille des Schöpfers! Ist dies sein Wille: so mußt du dir nun diesen Willen so, wie das Wesen deines Schöpfers, als ganz uneingeschränkt, du mußt ihn auch als unendlich vollkommen denken. Sein Verstand ist ja untrüglich. Er kann nicht irren in der Wahl dessen, was Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert. Sein Verstand ist uneingeschränkt. Er kennet alles untrüglich, was Vollkommenheit und Glückseligkeit befördern oder hindern kann. Seine Macht ist uneingeschränkt. Er kann alles wirklich machen, was Vollkommenheit und Glückseligkeit befördern kann. Du kannst ihm also, da die Einrichtung der Welt dich überzeugt, daß Vollkommenheit und Glückseligkeit sein Wille ist, keinen andern Willen und Endzweck beylegen, als den Willen und Endzweck: **so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als an sich möglich ist, zu befördern.** Er hat also stets das Beste, stets nur das, was die möglichstgrösste Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert, zum Endzweck, und wählt stets untrüglich die besten Mittel, diesen seinen Endzweck zu erreichen. Er ist also **unendlichweise!** Er will also nur das Beste,

er hat nur an dem, was die möglichstgröste Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert, sein Wohlgefallen, und an dem, was diesem seinem Endzweck nicht gemäß ist, sein Misfallen. Er ist **vollkommen heilig.** Er will, daß seine Geschöpfe nur das Gute, nur dasjenige, was die möglichstgröste Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert, wählen und thun sollen; macht den vernünftigen Wesen diesen seinen Willen durch die Vernunft bekannt, so wie er die vernunftlosen Wesen, sich selbst unbewußt, durch die Ordnung der Natur stets zu diesem Zwecke hinlenkt; und giebt den vernünftigen Wesen durch Belohnungen und Strafen, welche vollkommen ihren Gesinnungen und ihrem Verhalten angemessen sind, die kräftigsten Antriebe zum Guten. Er ist **vollkommen gerecht.** Da er stets so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich befördert: so giebt er auch einem jeden seiner Geschöpfe so viel Gutes, als demselben seiner Natur nach, und nach seinem Verhältniß zur ganzen Welt, zu Theil werden kann. Nicht zum Elend, nur zur Glückseligkeit, schuf er alles, was lebet, daß es sich seines Lebens freue. Er ist **unendlich gütig.** **Gott ist die Liebe.** Daher hat er auch nur an Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit sein heiliges Wohlgefallen; und an Betrug, Falschheit und Lügen, sein heiliges Misfallen; und was er durch die Vernunft uns lehrt, das ist Wahrheit. Er ist **wahrhaftig.** Da sein Verstand und Wille uneingeschränkt vollkommen ist: so kann bey ihm auch keine Veränderung gedacht werden, denn diese müßte ja entweder ein Zuwachs, oder eine Abnahme

an

an Vollkommenheit seyn. Er ist **unveränderlich.** Da er der Urheber aller Dinge ist, und ihm ein ganz unabhängiges Daseyn beygelegt werden muß: so wäre es ganz ungereimt und wider die Vernunft, zu denken, daß er einen Anfang oder eine Ende haben könnte. Er ist **ewig und nothwendig.**

So lehrt dich dein vernünftiges Nachdenken es erkennen, daß deine Vernunft dich dringt, einen unendlichvollkommnen Urheber aller Dinge in der Welt, als deinen und aller Menschen Schöpfer zu glauben. Folglich muß es dir auch, wenn du das Beste wählen willst, wozu deine Vernunft dich anweiset, als deine und aller Menschen Pflicht einleuchten, den Willen deines Schöpfers auch stets deinen Willen seyn zu lassen, seinen Endzweck auch stets zu deinem Endzweck zu machen. Denn da er dir dein Daseyn, deine Vernunft, und alle deine Kräfte gab, und da er dir alle Mittel zur Erhaltung deines Lebens, zur Ausbildung deiner Kräfte, und zum gemeinnützlichen Gebrauch derselben giebt, und alle Gelegenheiten Gutes zu thun dir anweist: so mußt du ja auch, wenn du deiner Bestimmung gemäß vernünftig denken und handeln, und in der Welt, worin du lebst und wirkest, deine vernünftige Kraft aufs Beste gebrauchen willst, als ein von ihm ganz abhängiges Wesen, seinen Willen stets zur Regel deines ganzen innern und äußern Verhaltens machen. Da hast du nun den **Endzweck** gefunden, den du dir stets vorsetzen, und nach welchem du die objective Güte deiner Gesinnungen und Thaten beurtheilen mußt. So fern sie dem Endzweck Gottes, so viele Vollkommenheit

und Glückseligkeit, als möglich ist, zu befördern, gemäß sind; in so fern sind sie objectiv oder an sich gut. **Denn nur unter dieser Bedingung ist das Beste, was du thun kannst, möglich.**

## §. 3.

## Gesetz der Sittlichkeit für alle Menschen, weil sie Menschen sind.

Es giebt also auch ein allgemeines Gesetz, dem alle Menschen, weil sie Menschen sind, gehorchen müssen, und dieß heißt: **Mache den durch deine Vernunft erkannten Endzweck Gottes stets zu deinem Endzweck! Oder: Strebe stets nach deiner besten Einsicht, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, zu befördern.** In diesem Gesetze sind zwey andre allgemeine Gesetze enthalten; nämlich: 1) **Mache nie deine sinnliche Neigung, nie deinen Eigennutz und bloßen eigenen Vortheil zur Regel deines Willens.** Die Vernunft lehrt dich ja das Gegentheil für deine Pflicht erkennen. Es ist der Wille deines Schöpfers, daß du so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern streben sollst, und diesen Willen erkennt auch deine Vernunft für den besten, den vollkommensten Willen. Du würdest also nicht deiner Vernunft, sondern deiner Neigung, deiner sinnlichen Begierde folgen, wenn du das wählen wolltest, was für dich vortheilhaft schiene, darum weil es für dich vortheilhaft schiene, wenn es gleich für das gemeine Wohl der Menschen nachtheilig wäre; oder wenn

du das verwerfen wolltest, was dir unangenehm wäre, und für dich nachtheilig schiene, darum weil es für dich nachtheilig schiene, wenn es gleich dir einleuchtete, daß das gemeine Wohl der Menschen das erfordre. Du würdest ganz irrig urtheilen, wenn du das, was das gemeine Beste erfordert, als für dich nachtheilig, und das, was dem gemeinen Wohl der Menschen nachtheilig ist, als für dich vortheilhaft betrachten wolltest. Denn, was für das gemeine Wohl das Beste ist, das ist auch gewiß für dich das Beste. Der Schöpfer hat immer nicht blos das gemeine Beste, sondern auch das Beste eines jeden einzelnen seiner Geschöpfe zum Endzweck, und hat daher auch alles in der Welt so geordnet, daß du dann dein eignes wahres Wohl am sichersten beförderst, wenn du das gemeine Wohl beförderst; hingegen schadest du dir selbst, wenn du etwas wählest und thust, was dem gemeinen Wohl schädlich ist, denn du widerstrebst dem Willen deines Schöpfers, und nur der Gehorsam gegen denselben kann dir es möglich machen, das Beste zu wählen und zu bewirken, und dich zu der vom Schöpfer dir bestimmten wahren Glückseligkeit führen. Du übersiehst nur immer einen unendlich kleinen Theil deines Schicksals, der wie ein Punct in Vergleichung mit dem Unermeßlichen ist. Was dir für den gegenwärtigen Augenblick nachtheilig scheint, das ist, wenn du nur deine Pflicht thust, doch gewiß für dich das Beste. Du weißt nicht, was dir nützet, aber der Allwissende weiß es, der Allgütige will es, und der Allmächtige bewirkt es gewiß, wenn du seinem Willen folgest. Darum kannst

du Gott dein Schicksal, wenn du nur deine Pflicht thust, ruhig überlassen, und von ihm deine Glückseligkeit, beym Gehorsam gegen seinen Willen, zuversichtlich erwarten; aber nur dann kannst du sie zuversichtlich erwarten, wenn du dem Willen deines Schöpfers folgst, denn deine Glückseligkeit hängt nicht allein von dir, sondern nur in so fern von dir ab, daß du weißt, auf welchem Wege du sie allein finden könnest; nur in so fern, daß du weißt, was der Wille deines Schöpfers ist, und daß er dich durch den Gehorsam gegen seinen Willen zur Glückseligkeit führt. 2) **Strebe stets nach einer immer bessern Einsicht in das, was das gemeine Wohl, die möglichstgröste Vollkommenheit und Glückseligkeit, am besten befördert.** Auch dieß Gesetz folgt aus dem allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit, und ist ein allgemeines Gesetz für alle Menschen. Sollst du nach deiner besten Einsicht stets das gemeine Beste befördern: so mußt du stets nach einer bessern Einsicht streben. Denn dein Verstand ist eingeschränkt, er kann nur nach und nach vollkommner werden. Dein Verstand ist trüglich, du kannst dich irren. Wenn du also noch zweifelst, ob etwas dem Willen deines Schöpfers gemäß sey: so mußt du nicht eher handeln, als bis du denselben mit hinlänglicher Gewißheit erkannt zu haben dir bewußt bist. Aber auch dann, wenn du gewiß zu seyn glaubst, daß du den Willen deines Schöpfers recht erkannt habest, auch dann muß deine Seele dennoch stets der bessern Belehrung von andern redlichen und einsichtsvollen Menschen offen seyn; du

mußt sie suchen, wo du sie finden kannst, und sie sorgfältig prüfen, und wenn du sie für wahr erkennst, sie annehmen und befolgen.

## §. 6.

## Allgemeine Pflicht und Verbindlichkeit jedes Menschen.

Giebt es ein allgemeines Gesetz für alle Menschen als Menschen: so giebt es auch eine allgemeine Pflicht und Verbindlichkeit jedes Menschen, weil er ein Mensch ist. Pflicht und Verbindlichkeit bezeichnet die **Nothwendigkeit des Gehorsams gegen ein Gesetz.** Wenn ich sage: **das ist meine Pflicht:** so heißt das: **ich erkenne die Gründe, die mich nöthigen, dieß zu wollen oder zu thun, weil es mir geboten ist.** Pflicht setzt ein Gesetz oder ein Gebot, dem Gehorsam gebührt, zum voraus. Sie steht dem eigennützigen sinnlichen Antriebe entgegen, der von der Lust oder Unlust an etwas hergenommen wird. Ich sage nicht, ich thue etwas aus Pflicht, wenn ich es meines Vortheils wegen, oder weil es mir angenehm ist, ohne Rücksicht auf ein Gebot thue oder unterlasse. Das mir vortheilhafte und angenehme kann **Pflicht** seyn, wenn ich darauf sehe, daß es mir geboten ist; aber es ist nicht deswegen Pflicht, weil es mir vortheilhaft und angenehm; sondern weil es mir geboten ist. Es giebt **Zwangspflichten,** das ist, der Mensch kann durch äußre Gewalt zum Gehorsam gegen ein Gebot gezwungen werden, z. B. in gesellschaftlicher und bürgerlicher Verbindung mit an-

andern Menschen, die sich gemeinschaftlich gewissen Gesetzen unterworfen, und Obrigkeiten das Amt aufgetragen haben, einen jeden zum Gehorsam gegen diese Gesetze auch durch äußre Gewalt anzuhalten. Es giebt aber auch **Gewissenspflichten**, wenn nicht äußre Gewalt, sondern das Gewissen, oder das eigne Bewußtseyn des Menschen von dem, was ihm gebühre, zum Gehorsam gegen ein Gesetz nöthigt. **Zwangspflichten** können auch **Gewissenspflichten** seyn, in so fern nicht der Zwang durch äußre Gewalt, sondern das Gewissen, von der Nothwendigkeit des Gehorsams gegen ein bürgerliches Gesetz überzeugt, und zwar nicht aus Gründen, die vom Eigennutz und Vortheil hergenommen sind, sondern aus Gründen, die von dem, was dem Menschen, weil er ein Mensch ist, gebühre, oder von dem, was der Vernunft überhaupt gemäß ist, hergenommen sind. Es giebt **besondre Pflichten**, welche die besondre, nicht für alle Menschen gleiche, Nothwendigkeit des Gehorsams gegen ein gewisses Gesetz bezeichnen, welches sich auf gewisse Umstände bezieht, worin sich nicht alle befinden. Alle Zwangspflichten sind, als solche betrachtet, besondre Pflichten, denn sie setzen eine besondre bürgerliche Gesellschaft voraus, in welche ein Mensch eingetreten ist. Aber nicht alle besondre Pflichten sind Zwangspflichten; viele besondre Pflichten sind Gewissenspflichten, in so weit die Leistung derselben nicht durch Gewalt erzwungen, sondern nur durch Vernunft für nothwendig und gebührend erkannt werden kann. Es giebt aber auch **allgemeine Pflichten**, das ist, es giebt Gebote, welchen gehorsam

sam zu seyn für jeden Menschen nothwendig ist, und durch Vernunft von jedem Menschen als nothwendig erkannt werden kann. Aber alle Pflichten der Menschen ohne Ausnahme sind einer allgemeinen Pflicht und Verbindlichkeit untergeordnet, aus welcher alle andre Pflichten als aus ihrem Grunde und ihrer Quelle entspringen, nämlich der allgemeinen **Pflicht des Gehorsams gegen die Vernunft.** Dieser Gehorsam ist eine Pflicht jedes Menschen, weil er ein vernünftig sinnliches Wesen ist, und deswegen sowohl durch Sinnlichkeit, als durch Vernunft bestimmt werden kann, die Vernunft aber seinen Vorzug vor den vernunftlosen Geschöpfen, und seine eigentliche Würde ausmacht, so daß es einem jeden vernünftigen Menschen einleuchtet, daß die Vernunft, und nicht die sinnliche Neigung, seine Führerinn seyn müsse, wenn er seine Würde als Mensch behaupten, und sich als Mensch zu einer immer höhern Würde erheben wolle. Denn die sinnlichen Triebe, Neigungen und Begierden, sind blind und nur auf das Angenehme gerichtet. Oft muß die Vernunft ihre Richtung misbilligen, weil Verderben und Unheil für den Menschen selbst und für die, mit welchen er in Verbindung steht, davon die Folge seyn würde. Die Vernunft muß die Begierden leiten und regieren, wenn der Mensch nicht sich selbst zu Grunde richten, und Andre zu seinem Verderben wider sich erregen soll. Also das sieht ein jeder Mensch leicht ein, daß er der Vernunft folgen müsse, und daß er überwiegende Gründe habe, nicht seine sinnlichen Neigungen und Triebe, sondern seine Vernunft, auf seinem Le-

benswege zum Führer zu wählen. So entsteht der erste Begriff von einer allgemeinen Pflicht im Menschen, wenn er es erkennt: **du mußt deiner Vernunft deine Neigung unterwerfen! Deine Neigung muß deiner Vernunft gehorchen.** Denn nun weis er, was für einen jeden Menschen als Menschen nothwendig ist, und von jedem vernünftigen Menschen als nothwendig erkannt wird. Anfänglich sind die Begriffe des Kindes noch dunkel und unentwickelt. Es sieht blos auf die angenehmen oder unangenehmen Wirkungen und Folgen, die es erfährt, indem es anfänglich blindlings seinen sinnlichen Trieben folgt. Es vermeidet, was ihm Schmerz oder sonst etwas Unangenehmes verursacht hat, z. B. das Feuer und Licht, und den Ofen, wenn es sich gebrannt hat; das, was seine Mutter nicht will, weil sie es sonst mit der Ruthe züchtigen kann. Da ist noch kein Begriff von Pflicht möglich, weil noch nicht zwischen Neigung und Vernunft, sondern nur zwischen Neigung und Abneigung unterschieden wird. Aber wenn das Kind oder der Jüngling erst einsieht, daß er bedachtsam handeln, vernünftig nachdenken, und nicht seinen Gelüsten und Neigungen blindlings folgen müsse, wenn er nicht sich selbst und Andern vielfältig schaden wolle: so erkennt er eine allgemeine Regel seines Verhaltens, und zugleich aus Gründen die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen dieselbe, und dann ist er fähig, zur Anerkennung aller Pflichten geleitet zu werden. Denn weil er nun die Nothwendigkeit im Allgemeinen erkannt hat, seiner Vernunft, das ist, seiner vernünftigen Einsicht und Beur-

urtheilung, und nicht seinen Neigungen blindlings zu folgen: so leuchtet ihm die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen ein Gesetz, das ihm bekannt gemacht wird, ein, sobald seine Vernunft nur die Gründe erkennt, die ihn, wenn er seiner Vernunft folgen will, bestimmen müssen, diesem Gesetze gehorsam zu seyn. **Anerkennung der Pflicht: handle vernünftig, giebt dem Menschen erst die Fähigkeit zur Anerkennung aller andern Pflichten.**

## §. 7.

## Herleitung andrer Pflichten aus der allgemeinen Pflicht.

Allein mit der Anerkennung der Pflicht, vernünftig zu handeln, ist auch nur noch **die Fähigkeit**, sittlichgut und überhaupt pflichtmäßig gesinnt zu werden und zu handeln; hingegen noch nicht **die Kraft dazu** dem Menschen eigen. Der Mensch weis noch gar nicht, was überhaupt sittlichgut und pflichtmäßig ist, wenn er weis, daß es seine Regel seyn müsse, der Vernunft zu folgen. Denn die Nothwendigkeit, dieser Regel zu folgen, leitet er anfänglich noch blos von dem Vortheil ab, den er davon zu erwarten hat, und von dem Nachtheil, der ihm droht, wenn er ihr nicht folgt. Ihm ist also noch die Vernunft nur ein Mittel der Klugheit, zu erkennen, was ihm nützlich und schädlich sey. Er bedarf also noch erst des Unterrichts und der Erkenntniß von dem, was die Vernunft in jedem Falle für Pflicht erkennen muß, wenn sie wohl

unterrichtet ist. Dazu gelangt er auf folgende Art.

Er lernt schon als Kind aus Erfahrung die Nothwendigkeit kennen, dem Unterricht und guten Rath andrer zu folgen, die besser wissen, was gut ist, als er es weis. Wenn er nun den Grundsatz, seiner Vernunft zu folgen, zur Regel seines Willens angenommen hat, zugleich aber auch die Trüglichkeit und Eingeschränktheit seiner Einsicht kennt: so ist es ihm auch einleuchtend, daß er Unterricht bedürfe, und sein Herz ist für denselben offen. Was seiner Vernunft als nothwendig einleuchtet, das erkennt er für Pflicht.

Damit ihm aber etwas als nothwendig einleuchte: so muß er vorher mit sich selbst über das Beste, was der Mensch wählen kann, über das höchste Gut des Menschen, über einen nothwendigen Endzweck einig seyn, den ein vernünftiger Mensch zu erreichen streben müsse, weil er ein vernünftiger Mensch ist. Er muß über die Natur und Bestimmung des Menschen mit sich einig seyn. Er muß wissen, ob er ein selbstständiges und unabhängiges Wesen, und also sein Wille sein Gesetz ist. Oder ob sein Daseyn, seine Kraft zu wirken, und der Erfolg seiner Bemühungen von einer höhern Macht abhängt, die erkennen, und deren Willen und Endzweck er wissen müsse, bevor er wissen kann, was ihm möglich oder nicht möglich sey, wozu er bestimmt sey, und auf welchem Wege er das Ziel seiner Bestimmung erreichen könne. Die Vernunft lehrt ihn seine Abhängigkeit, und die

Ab-

Abhängigkeit der ganzen Welt, von einer höhern Macht erkennen, und führt ihn, durch Unterricht und eignes Nachdenken zum Glauben an einen unendlich mächtigen, weisen und gütigen, heiligen und gerechten Urheber der Welt. Er muß erst seine Ohnmacht und Schwäche, sein Unvermögen, sich selbst sein Daseyn auch nur auf wenige Stunden zu sichern, und seine Dürftigkeit und Niedrigkeit, wenn er blos auf sich selbst und seine dürftige und abhängige Natur sieht, deutlich erkannt haben. Er muß es erkennen, daß er nichts durch sich selbst ist und vermag. Dann reicht der Glaube an Gott ihm die Hand, und richtet den Gedemüthigten und durch die Erkenntniß seines Unvermögens Niedergeschlagenen auf, zeigt ihm die erhabene Bestimmung, zu welcher Gott ihn erschuf und berief, und erhebt ihn zu der höchsten Würde eines endlichen Geistes, zu dem Bewußtseyn, daß er einer sich unendlich erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit entgegen gehe, und Gott gehorsam selbst stets dahin wirke, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern; denn der Glaube an Gott macht ihn gewiß, daß dieser Endzweck Gottes Endzweck sey, und nach Gottes Willen auch sein Endzweck seyn solle, und daß dieser Endzweck des Allweisen und Allmächtigen gewiß erreicht werde.

Nun hat er **eine zweyte allgemeine Pflicht** jedes vernünftigen Menschen erkannt, nämlich die: **dem Willen seines Schöpfers stets zu folgen, Gottes Endzweck, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern,**

stets

stets zu seinem Endzweck zu machen. Denn er erkennt die Nothwendigkeit, dem Gesetze Gottes zu folgen, weil 1) ihm die höchste Vollkommenheit desselben einleuchtet, indem eben dieß der höchste Zweck ist, den ein vernünftiges Wesen, wenn es blos auf das sähe, was an sich das Beste ist, sich vorsezzen könnte; 2) weil dadurch zugleich und allein sein natürliches Verlangen nach Glückseligkeit vollkommen befriedigt wird, und 3) weil er nur auf dem Wege, den Gott ihm zeigt, zu dem Ziele, das Gott ihm vorhält, gelangen kann. Denn das ist ihm von selbst einleuchtend, daß er, wenn er wirklich so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich ist, befördern will, nun auch selbst thätig zu diesem Zwecke stets hinwirken müsse; weil er sonst mit sich selbst im Widerspruch seyn würde.

Nun erst ist er fähig, jede Pflicht zu erkennen und zu befolgen. Ueberzeuget ihn von Gesinnungen und Thaten, die nothwendig sind, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich ist, zu befördern; macht ihm es einleuchtend, daß sie zu diesem Endzweck nothwendig sind: so ist er auch überzeugt, daß sie Pflicht sind, und daß er, wenn er seiner Vernunft folgen wolle, ihnen nachstreben müsse!

Hingegen ohne richtige Erkenntniß der Bestimmung des Menschen; und des Endzwecks, den die Vernunft dem Menschen aufgiebt, kann der Mensch, durch den bloßen Grundsatz, seiner Vernunft zu folgen, und consequent zu handeln, oder die Vernunft als sein eigentliches Ich zum Endzweck zu machen, noch nicht sicher geleitet werden. Denn der höchste

Zweck-

Zweck oder Endzweck, den die Vernunft sich etwa denken kann, ist darum, weil er an sich möglich und denkbar ist, noch nicht als erreichbar denkbar; sondern nur unter der Bedingung, daß Gott ist. Aber daß Gott ist, kann die Vernunft deswegen noch nicht als wahr, das ist, als einen vernunftmäßigen Glauben voraussetzen, weil sonst der höchste Zweck, den sie sich denken kann, nicht erreichbar wäre. Denn als reine Vernunft, oder durch sich selbst, weis sie nur, und kann sie nur wissen, daß dieser Zweck der höchste Zweck an sich ist, den sie denken kann; aber nicht, daß sie diesen höchsten Zweck erreichen könne, und also auch nicht, daß es nothwendig sey, sich ihn zum Endzweck zu machen. Denn nur das kann die Vernunft sich zum Endzweck zu setzen für vernünftig, und also für nothwendig erkennen, was sie ihrer Natur nach erreichen kann. Sie kann sich selbst nicht zum absoluten Ich, nicht zum absoluten Zweck erheben; so lange sie nicht weis, ob sie das auch wirklich ist? ob sie nicht vielmehr blos ein Mittel zu einem andern einzigmöglichen Zwecke ist, zum Beyspiel, zu einem bloßen frohen Genusse dieses Lebens, wenn keine Fortdauer nach dem Tode und kein künftiges Leben vernünftiger Weise zu erwarten wäre. Nicht einmal zum Ideal kann sie sich vernünftiger Weise den höchsten denkbaren Zweck vorsetzen. Der Künstler setzt sich billig ein Ideal vor, denn bey ihm heißt das grade das, was er soll, nämlich den Gegenstand so vollkommen, als er dargestellt gedacht werden kann, wirklich darzustellen streben. Allein wir würden den Künstler tadeln, wenn er über dem idealischen Gegenstande

stande seiner Phantasie alles andre vergessen, seinem Leibe die nöthige Speise und Ruhe versagen, und nicht bey dem Hinstreben nach seinem Ideal darauf achten wollte, in wie weit dieß ihm möglich sey, ohne andre Pflichten zu vernachlässigen. Eben so müßte die Vernunft uns tadeln, wenn wir einen höchsten denkbaren Zweck uns zum Ideal vorsetzten, ohne vorher zu untersuchen, ob dieser Zweck auch nach unsrer Natur und Bestimmung unser Zweck seyn könne? Denn hier wäre von einem Ideal die Rede, welches die Regel unsers ganzen Verhaltens seyn sollte; das Ideal eines Künstlers hingegen ist nicht Ideal für sein ganzes Verhalten, in so fern er ein Mensch ist; sondern allein für seine Arbeit an dem Werke seiner Kunst. Ist aber von einem Ideal für das ganze Verhalten des Menschen, in so fern er ein Mensch ist, die Rede: so muß nothwendig die Vernunft erst die Frage aufwerfen: stehe ich als Mensch unter dem Gesetze eines andern Wesens, dem ich Gehorsam schuldig bin, oder bin ich mein eigner unabhängiger Gesetzgeber? Bin ich mein eigner unabhängiger Gesetzgeber: so darf ich mir den höchsten mir als für mich angemessen denkbaren Zweck zum Ideal vorsetzen! Stehe ich aber unter dem Gesetze eines andern Wesens: so muß ich erst nach diesem Gesetze fragen, und nach demselben das Ideal meines Verhaltens bestimmen. Selbst wenn es sich fände, daß der höchste mir denkbare Zweck mit dem Endzwecke meines Gesetzgebers übereinstimmte: so würde er doch nicht darum, weil er mein Ideal, der höchste mir denkbare Zweck; sondern weil er der Endzweck und Wille meines Gesetz-

gebers

gebers wäre, die Regel meines Verhaltens seyn müssen; indem ich meinem Gesetzgeber Gehorsam schuldig wäre, und die Gesinnung des Gehorsams gegen ihn, mir, als einem von ihm abhängigen Wesen, gebührte.

## §. 8.

## In wie fern ist die Vernunft durch sich selbst gesetzgebend? und in wie fern kann sie nur die ihr gegebenen Gesetze ihres Urhebers und des Urhebers der Welt erkennen, nicht aber sich selbst Gesetze geben?

Es giebt unstreitig nothwendige und allgemeingültige Grundsätze und Gesetze, die im Wesen der Vernunft und ihrem eignen wesentlichen Begriffe den Grund ihrer nothwendigen Verbindlichkeit enthalten. Darauf hat **Kant** vorzüglich mehr und vollständiger, als vorher zu geschehen pflegte, aufmerksam gemacht, und das ist gewiß ein sehr großes Verdienst der Kantischen Philosophie um die Beförderung der Sittlichkeit. Ein solches nothwendiges und allgemein gültiges Gesetz ist das Gesetz: **sey gerecht!** Denn wer den Begriff der Gerechtigkeit nur recht gefasst hat, dem muß es einleuchten, daß die Vernunft sich geradezu widersprechen müßte, wenn sie Ungerechtigkeit billigte. Wenn ich sage: **leiste einem jeden, was ihm gebührt:** so kann kein vernünftiger Mensch es leugnen, daß dieß Gesetz allgemein gültig sey. Denn wenn ich erkenne, daß jemand etwas von mir gebührt: so erkenne ich ja, daß ich es ihm zu leisten schul-

schuldig bin. Wie könnte ich denn, wenn ich zugebe, daß ich schuldig bin, ihm es zu leisten, das Gegentheil behaupten, daß ich nicht schuldig sey, es ihm zu leisten, ohne mir selbst zu widersprechen? Ein solches nothwendiges und allgemein gültiges Gesetz ist das Gesetz: **sey gütig!** Denn der Begriff der Güte ist ein solcher Begriff, der nur richtig gefasst werden darf, um für ein nothwendiges Gesetz erkannt zu werden. Das Gute zu wollen muß einem jeden vernünftigen Menschen als nothwendig einleuchten; denn er würde sich ja selbst widersprechen, wenn er das, was er als gut erkennte, und also als billigungswürdig achtete, nicht billigen und zur Regel seines Willens machen wollte. Ein solches Gesetz ist das Gesetz: **handle vernünftig; bestimme deinen Willen nur durch Vernunft unabhängig von der Neigung.** Denn eine wohl unterrichtete Vernunft kann nicht zweifeln, ob die Neigung oder die Vernunft den Willen bestimmen solle, da die Neigung blind und unbestimmt, und nur die Vernunft vermögend ist, Zwecke, und Mittel dazu zu erkennen und den Menschen seinen Zwecken gemäß sicher zu leiten. Ein solches Gesetz ist jede Pflicht und jede Tugend, als ein Gesetz ausgedrückt, denn wer den Begriff eines solchen Gesetzes richtig fasst, der müßte sich selbst widersprechen, wenn er dasselbe nicht für allgemein gültig erkennen wollte.

Allein der Grund der Allgemeingültigkeit und allgemeinen Verbindlichkeit solcher allgemeingültigen Gesetze und Grundsätze liegt in dem Wesen solcher Sätze, in dem wesentlichen Inhalt und Begriff der-

selben. Sie enthalten in sich eine allgemein ausgedrückte Billigung dessen, was sie aussagen; und fassen daher einen innern Widerspruch gegen eine jede Misbilligung desselben in sich.

Sie werden also nicht erst dadurch Gesetze für jedes vernünftige Wesen, daß die Vernunft sie giebt, promulgirt, bekannt macht, oder im Innern eines vernünftigen Wesens als Gesetze ausspricht. Sie sind es schon ihrer Natur nach, und vermöge ihres wesentlichen Inhalts und Begriffs. So wie z. B. der Satz des Widerspruchs, daß *A* nicht zugleich Nicht *A* seyn könne, durch sich selbst und seinem wesentlichen Inhalt nach ein allgemein gültiger Grundsatz für jedes vernünftige Wesen ist, und nicht deswegen, weil die Vernunft eines einzelnen vernünftigen Wesens ihn dafür erkennt: eben so auch alle allgemein gültige Vernunftgesetze. Denn ihre Verbindlichkeit gründet sich auf die ewige und von aller Vernunft unabhängige Eigenschaft aller Wesen, daß ein Wesen das, was es ist, nicht auch zugleich nicht seyn kann. Das Wesen eines jeden Dinges ist ewig, nothwendig, unveränderlich, durch sich selbst bestimmt, so daß es nicht zugleich dasselbe und nicht dasselbe seyn kann. Die Vernunft giebt nicht den Dingen ihr Wesen; sie haben dasselbe unabhängig von der dasselbe erkennenden Vernunft. Man würde der Vernunft selbst widersprechen, wenn man die Wesen der Dinge als in ihr gegründet denken wollte, sobald man nur aus dem Gebiete der reinen Vernunft herausgeht, und nicht blos Verstandeswesen; sondern auch Wesen wirklich außer der Vernunft da seyender Dinge, oder

eine wirkliche Welt annimmt, deren Daseyn zu leugnen der Vernunft widersprechen hieße. Denkt man eine wirkliche Welt, ein Ganzes wirklich da seyender Dinge außer der Vernunft: so kann man die Wirklichkeit jedes Dinges entweder als nothwendig, oder als zufällig denken. Als nothwendig gedacht, könnte sie nicht als in einem Andern in Absicht ihres Daseyns gegründet, also auch nicht als in der Vernunft gegründet gedacht werden. Eine wirkliche Welt, die aus lauter unabhängig und nothwendig wirklichen Wesen bestünde, müßte also den Grund ihres Daseyns, und des Daseyns jedes Wesens, in jedem wirklichen Wesen selbst enthalten, das ist, die Wirklichkeit müßte eine nothwendige Eigenschaft eines jeden dieser Wesen seyn, ohne welche es nicht mehr dasselbe Wesen seyn würde. Denkt man eine wirkliche Welt als zufällig, und als ein Werk eines vernünftigen Wesens, welches den Weltwesen die Wirklichkeit gab: so kann man wohl den Grund der Wirklichkeit der Weltwesen, und ihrer Verbindung unter einander, im Schöpfer sich denken; aber nicht den Grund des Wesens jedes einzelnen Weltwesens. Denn außer einer wirklichen Welt wirklicher Weltwesen erkennt die Vernunft unzählige andre Welten möglicher Weltwesen für möglich. Sie muß einen Grund sich denken, der den Schöpfer bestimmte, unter den unzähligen möglichen Welten eine zu wählen und wirklich zu machen, und diesen Grund kann sie nur darin finden, daß der Schöpfer diese eine Welt für die beste erkannte. Die möglichen Welten sind also unvollkommnere Welten. Sie haben als mögliche Welten

ihr Wesen. Dieß kann aber nicht in der Vernunft des unendlich vollkommnen Wesens gegründet gedacht werden, denn das Unvollkommne kann nicht im Vollkommnen gegründet seyn. Also haben sie ihr Wesen durch sich selbst, ewig, nothwendig, unabhängig, und also kann das Wesen der Dinge nicht einmal in der Vernunft Gottes, viel weniger in einer eingeschränkten endlichen Vernunft gegründet gedacht werden. Denn so wenig der Verstand und Wille Gottes als der Grund der Unvollkommenheit des Wesens andrer möglicher Welten gedacht werden kann, eben so wenig kann er auch als der Grund des Wesens der besten Welt, vielmehr nur als der Grund ihres Daseyns gedacht werden. Die beste Welt ist nicht darum die beste, weil Gott sie billigte und wollte; sondern Gott billigte und wollte sie, weil sie die beste war, und er sie dafür ihrem Wesen nach erkannte. Die übrigen möglichen Welten sind nicht darum unvollkommen, weil Gott sie misbilligte und nicht wirklich machen wollte; sondern weil sie ihrem Wesen nach nicht die beste Welt waren, und er sie ihrem Wesen nach dafür erkannte: so misbilligte er sie und wollte, daß sie nicht wirklich werden sollen.

Wollte man Gott die Erkenntniß des blos Möglichen, seinem Wesen nach unvollkommnen, absprechen; wollte man sagen: ein unendliches und unabhängiges, ganz heiliges und vollkommen seliges Wesen, als das vollendete höchste Gut, ist sich selbst genug, bedarf nichts außer sich, und kann daher nichts anders wollen, als das höchste Gut für Andre außer sich zu befördern, und es kennt untrüglich alle

Zwecke, die in diesem seinem Endzweck als demselben untergeordnet enthalten sind, und alle Mittel, diese Zwecke zu erreichen: so folgt daraus doch nicht, daß Gott nicht auch alles kenne, was nicht Mittel zu seinem Endzweck ist, denn 1) ein bejahendes Erkenntniß schließt immer ein verneinendes in sich. Wenn Gott die Mittel zu seinem Endzwecke untrüglich erkennt: so erkennt er auch, daß alles andre nicht Mittel zu seinem Endzwecke seyn würde. 2) Man würde sich die Erkenntniß Gottes als eingeschränkt denken, wenn man ihm die Erkenntniß des blos Möglichen absprächе. Einschränkung aber ist bey einer unendlichen Vernunft nicht denkbar. 3) Selbst die Erkenntniß dessen, was das höchste Gut sey, setzt in Gott die Erkenntniß alles Möglichen voraus. Denn das höchste Gut, als Gott selbst betrachtet, und das höchste Gut, als außer Gott betrachtet, sind zwey wesentlich verschiedene Dinge und Begriffe. Gott, als das höchste Gut betrachtet, ist unendlich, unabhängig, durch sich selbst selig. Das höchste Gut außer Gott kann aber nur endlichen, abhängigen, bedürftigen Wesen zu Theil werden. Wie diese Wesen ihrer Natur nach beschaffen seyn sollen, das bestimmt der Wille des Unendlichen dadurch noch nicht, daß er das höchste Gut will. Es kann vielmehr nur als der Wille des Unendlichen gedacht werden, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewirken; also auch alle Gattungen und Arten von möglichen Geschöpfen, und alle einzelne mögliche Geschöpfe, welche diesem Endzweck gemäß sind, wirklich zu machen, und einem jeden Geschöpfe die für

daſſelbe ſeiner Natur nach mögliche Vollkommenheit und Glückſeligkeit zu Theil werden zu laſſen. Welche Gattungen und Arten der Geſchöpfe, und welche einzelne Geſchöpfe, unter allen Möglichen, dieſem Endzweck und Willen Gottes gemäß ſeyn, das erkannte untrüglich der unendliche Verſtand des unendlichen Weſens; weil es alle möglichen Weſen mit ſeinem allſehenden Blick überſah, und unter denſelben die beſten untrüglich erkannte, welche dem Weſen nach zufällig, und blos durch die freye Wahl des göttlichen Willens, die nur ſein untrügliches Erkenntniß beſtimmte, wirklich ſind. Alles ſtimmt alſo dahin überein, daß Gott eben ſowohl alles blos Mögliche als möglich erkennt, wie er das Wirkliche als wirklich erkennt, und folglich, daß das Weſen eines Dinges nicht in der daſſelbe erkennenden Vernunft gegründet ſeyn könne, da das Unvollkommne nicht im Vollkommenſten gegründet ſeyn, oder den Grund ſeines Weſens haben kann, und alſo Gott gar keinen Begriff von Unvollkommenheit eines Weſens haben müßte, wenn die weſentlichen Eigenſchaften eines Weſens in der Vernunft des daſſelbe ſich vorſtellenden Weſens ihren Grund hätten.

Aber mögte man mir einwenden: was von den Weſen wirklicher Dinge gelte, das gelte darum nicht vom Weſen eines logiſchen Dinges, nicht von Begriffen, Grundſätzen und Geſetzen der Vernunft. Dieſe ſetzen ein vernünftiges Weſen voraus, welches ſich ihrer bewußt wird, und die Vernunft dieſes vernünftigen Weſens iſt der Grund ihrer Beſchaffenheit. Sie ſind nicht da außer in dem Bewußtſeyn eines

vernünftigen Wesens, und ihr Wesen und jede wesentliche Eigenschaft derselben ist also in der Vernunft eines vernünftigen Wesens gegründet!

Sollte in dieser Einwendung nicht zweyerley mit einander verwechselt werden, nämlich das wirkliche Daseyn eines solchen Gesetzes und Grundsatzes in einem dieselben anerkennenden vernünftigen Wesen, und das Wesen des Gesetzes und Grundsatzes selbst, oder sein wesentlicher Inhalt? Als wirkliches Vernunftgesetz, als wirklicher Vernunftgrundsatz, setzen sie ein vernünftiges Wesen voraus, das sich ihrer, als eines Vernunftgesetzes und Vernunftgrundsatzes bewußt wird. Aber sind sie nicht durch sich selbst, ihrem Wesen nach, und vermöge ihres wesentlichen Inhalts schon als solche bestimmt, wenn sie auch kein vernünftiges Wesen erkennt? Müssen wir sie uns nicht als solche durch sich selbst und nothwendig bestimmt denken?

Wir haben gesehen, daß wir das Wesen samt den wesentlichen Eigenschaften aller möglichen Dinge nicht als in der Vernunft gegründet denken können. Ein jeder Vernunftgrundsatz drückt wesentliche Eigenschaften der Dinge aus. Sind nun die wesentlichen Eigenschaften der Dinge nicht in der Vernunft gegründet; sondern nothwendig und durch sich selbst bestimmt, in so fern sie zum Wesen oder zur innern Möglichkeit der Dinge gehören: so ist auch der Inhalt eines jeden Vernunftgrundsatzes, schon als solcher, unabhängig von der Vernunft bestimmt, und als nicht in derselben gegründet zu denken. Er muß eben darum von der Vernunft als Grundsatz anerkannt

kannt werden, weil er wesentlich nothwendige Eigenschaften der Dinge aussagt, und weil die Vernunft diese für nothwendige Eigenschaften erkennt. Der Grund, warum die Vernunft nicht umhin kann, ihn anzuerkennen, liegt in der erkannten nothwendigen Verbindung dieser Eigenschaft mit dem Wesen des Dinges. So lange die Vernunft diese nothwendige Verbindung nicht eingesehen hat, so lange erkennt sie den Satz auch noch nicht für einen Grundsatz.

Allgemeingültige Vernunftgesetze für den Willen vernünftiger Wesen sagen eine wesentliche Eigenschaft eines vernünftigen Willens aus, nämlich, daß er seinem Wesen nach das nothwendig wollen müsse, dessen Entgegengesetztes der Vernunft widerspräche. Dieß ist eine wesentliche Eigenschaft eines vernünftigen Willens, das ist, eines Willens, den die Vernunft bestimmt. Bestimmt sie einen Willen: so kann er nichts der Vernunft widerstreitendes und entgegengesetztes wollen. Enthält nun jedes allgemein gültige Prinzip des vernünftigen Willens eine Aussage einer wesentlichen Eigenschaft eines vernünftigen Willens, und ist das Wesen und jede wesentliche Eigenschaft eines jeden Dinges, und also auch eines vernünftigen Willens, als unabhängig von der Vernunft, nothwendig durch sich selbst bestimmt zu betrachten: so ist auch der Inhalt eines jeden allgemein gültigen Gesetzes für den Willen vernünftiger Wesen, weil er eine wesentliche Eigenschaft eines vernünftigen Willens aussagt, als unabhängig von der Vernunft, durch sich selbst nothwendig bestimmt zu betrachten; und der Grund der allgemeinen Gültigkeit

und Verbindlichkeit desselben für jeden vernünftigen Willen liegt eben darin, daß es eine nothwendige wesentliche Eigenschaft eines vernünftigen Willens aussagt.

Die Vernunft endlicher wirklicher vernünftiger Wesen ist also eigentlich nur in so fern durch sich selbst gesetzgebend, in so fern sie erkennt und bekannt macht, was ein vernünftiger Wille, als ein vernünftiger Wille, seinem Wesen nach nothwendig wollen müsse, weil es der Vernunft, und also auch dem Wesen eines durch Vernunft bestimmten Willens, widerspräche, das Gegentheil zu wollen. Sie erkennt und verkündet also die einen vernünftigen Willen verbindenden Gesetze; allein sie giebt sie nicht eigentlich erst, indem sie dieselben erkennt und verkündet. Sie sind vielmehr vom Schöpfer der Vernunft und aller vernünftigen Wesen gegeben, indem er vernünftigen Wesen ihr Daseyn gab, und ihnen, als vernünftigen Wesen, das Gesetz eines vernünftigen Willens vorschrieb, und die Fähigkeit es zu erkennen ihnen mittheilte. Dieß Gesetz eines vernünftigen Willens war durch sich selbst nothwendig bestimmt, ehe noch vernünftige Geschöpfe waren, die es verbindet. Alle allgemein gültigen Principien des Willens sind blos Entwickelungen des einen allgemeinen Gesetzes eines vernünftigen Willens: vernünftig zu wollen und zu handeln. Was das aber in einzelnen Fällen heiße, vernünftig zu wollen, oder was der Vernunft gemäß oder nicht gemäß sey, das wird wieder, in jedem Falle durch die vernünftige Erkenntniß und Beur-

theilung bestimmt, und zwar von endlichen vernünftigen Wesen, je nachdem ihre Erkenntniß und ihr Urtheil richtig oder unrichtig ist, entweder richtig oder unrichtig bestimmt. Es kommt also am Ende, wenn von der objectiven Güte der Handlungen die Rede ist, alles auf die Erkenntniß der Vernunft an; theils auf die Erkenntniß des Endzwecks, den sie sich stets vorsetzen müsse, und es ist oben bewiesen, daß die Erkenntniß dieses Endzwecks die Erkenntniß der Natur und Bestimmung des Menschen voraussetze; theils auf die Erkenntniß des Verhältnisses der einzelnen Handlungen zu diesem Endzweck. Wenn folglich auch zugegeben wird, daß die subjective Sittlichkeit und Güte der Handlungen von der praktischen Vernunft abhängt, und vom Gehorsam gegen ihr unbedingtes Gebot, vernünftig zu handeln: so ist doch die objective Sittlichkeit, Vernunftmäßigkeit und Güte der Handlungen, immer von der theoretischen, das Gesetz erkennenden Vernunft abhängig; denn was sowohl überhaupt, als auch in einzelnen Fällen, vernünftig denken, gesinnt seyn und handeln heiße, das kann nur durch theoretische Vernunft, durch speculative Vernunft, durch Nachdenken über die Natur und das Verhältniß aller Dinge ausgemacht werden.

Wollte man einwenden: die Vernunft sey ja doch immer die unbedingte Gesetzgeberinn; denn wie sie gebiete, vernünftig zu handeln: so gebiete sie auch den Endzweck zu wollen, der ihr gemäß sey, und das in einzelnen Fällen, was ihr gemäß sey? Wollte man dieß einwenden: so bedächte man nicht, daß das

Gebot der Vernunft im Innern des Menschen nichts anders ist, als ein Ausspruch oder Urtheil der speculativen Vernunft über die von außen her erkannte Nothwendigkeit und Verbindlichkeit eines Gegenstandes des obern Begehrungsvermögens, durch welches Urtheil sie das obere Begehrungsvermögen, und den Willen bestimmt. Die Vernunft erkennt also das Gesetz des Menschen, das, was er wollen und thun müsse, und macht dem Menschen das in seinem Innern bekannt. Sie erkennt nämlich das Verhältniß der Dinge, sie erkennt das Verhältniß der Handlungen zur Natur des Menschen; sie erkennet zuerst, daß seine Triebe, Begierden und Neigungen an sich regellos sind, und ihn zu Grunde richten, wenn er ihnen blindlings folgt. Sie thut daher den Ausspruch, sie fällt das Urtheil: du mußt ein vernünftiges Nachdenken zur Führerinn wählen, wenn du dich nicht selbst zu Grunde richten willst; du mußt deiner Vernunft, und nicht deinen Trieben, Begierden und Neigungen folgen. Sie erkennt aber bald, daß der Mensch bey allem vernünftigen Nachdenken doch nicht Herr seines Schicksals ist, daß sein Leben selbst, so wie sein äußrer Zustand nicht ganz in seiner Gewalt steht. Sie wünscht zu wissen, ob denn keine höhere Macht da sey, welche ihr sowohl das Leben, als ihre Glückseligkeit sichern könne. Sie forscht nach der unsichtbaren Macht, der alles unterworfen ist, und erhebt sich endlich zu der Einsicht, daß der Glaube an ein unendlich mächtiges, heiliges, weises und gütiges Wesen, als an den Urheber der Welt, allen Einsichten, welche sie erlangen kann, gemäß, und für alle ihre Bedürfnisse befriedigend ist.

Sie

Sie erkennt also auch, daß der Mensch, und aller Erfolg seiner Bemühungen, vom Willen des Schöpfers abhänge; daß es die größte Thorheit und das vergeblichste Bestreben seyn würde, dem Willen seines Schöpfers zu widerstreben. Sie erkennt den Endzweck des Schöpfers, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern. Sie erkennt also, daß auch dem Menschen die Erreichung der ihm zu erreichen möglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit nach dem Maaße gesichert ist, je nachdem er dem Willen seines Schöpfers folgt. Wie könnte sie denn die Nothwendigkeit verkennen, dem Willen des Schöpfers zu folgen, stets so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern? Dieß ist ja der einzige sichre Weg zu ihrem Endzweck, dem höchsten Zwecke, den sie selbst sich vorsetzen kann, zu gelangen! Ohne Gott, wie ohnmächtig; mit Gott, oder sich des Gehorsams gegen Gott bewußt, wie groß, wie erhaben, wie allmächtig, ist der Mensch! Ohne Gott vermag er nichts auf die Dauer! Gott gehorsam, vermag er alles, was Gott durch ihn befördert wissen will, auf ewig!

Will man also den Ausspruch, oder das gefällte Urtheil der speculativen Vernunft, über die Nothwendigkeit der Gesinnungen und des Verhaltens der Menschen, ein von der Vernunft gegebenes Gesetz nennen; anstatt es ein von der Vernunft erkanntes dem Menschen gegebenes Gesetz des Schöpfers zu nennen: so muß man erst beweisen, daß jener Ausspruch der Vernunft nicht von der Erkenntniß abhänge, welche dieselbe erlangt hat, und wodurch ihr

Ur-

Urtheil bestimmt wird. Dieß ist, so viel ich weis, nie bewiesen, und kann, nach meiner Einsicht, nie bewiesen werden. Vielmehr beweiset es die Beobachtung der menschlichen Seele überall, daß Aussprüche der Vernunft von Urtheilen des Verstandes, und diese von erlangten Einsichten abhängen. Will man die Vernunft, in so fern sie über die nothwendigen Gesinnungen und Handlungen der Menschen Urtheile fällt, die praktische Vernunft des Menschen im Gegensatz gegen die spekulative Vernunft nennen: so steht das einem jeden, der diese Terminologie für bestimmter und lehrreicher hält als eine andre, nicht zu verdenken. Aber als durch sich selbst gesetzgebend dürfte sie doch nach demjenigen, was bisher erörtert ist, nicht mit Recht im Menschen so zu nennen seyn, weil das eine irrige Vorstellung von derselben erweckte.

Sagt man: die reine Vernunft, die Vernunft an sich betrachtet, ist unmittelbar practisch und gesetzgebend? Was sagt man da anders als, daß ein reinvernünftiger Wille nicht anders, als durch Vernunft, bestimmt gedacht werden könne. Aber folgt daraus, daß die Vernunft an sich, in so fern sie den Willen bestimme, nicht anders, als selbst ihr Gesetz gebend gedacht werden könne? Dieß folgt nur, wenn ich blos vom Begriff oder der Idee der Vernunft und eines vernünftigen Willens ausgehe, und mir willkührlich den Begriff eines reinvernünftigen Willens als den Begriff eines ganz unabhängigen Willens bilde; indem sonst ein reinvernünftiger, das ist, blos durch vernünftige Erkenntniß, nicht durch sinnliche Neigung, be-

bestimmter Wille, gar wohl als ein abhängiger Wille gedacht werden kann. Denn er kann ja als der Wille eines erschaffenen vernünftigen Wesens gedacht werden, das, als ein solches, unter seinem Schöpfer und der Abhängigkeit vom Gesetze seines Schöpfers steht. Ein reinvernünftiger Wille darf auch nicht nothwendig und an sich als ein Wille gedacht werden, der durch gar keine empirische und materielle, durch gar keine andre, als aus der Idee der Vernunft hergenommene Principien, bestimmt wird. Denn eigentlich steht ja doch die Bestimmung des Willens durch Vernunft der Bestimmung des Willens durch sinnliche Neigung entgegen. Es ist ja nicht die Sinnlichkeit, nicht die sinnliche Neigung, sondern die Vernunft, die den Willen bestimmt, wenn er gleich durch empirische Principien, das ist, durch Urtheile der Vernunft über Gegenstände der sinnlichen Anschauung, bestimmt wird. Die Vernunft, in so fern sie durch keine empirische Principien, durch keine Urtheile über Gegenstände der sinnlichen Anschauung bestimmt, und zugleich als unabhängig in Absicht ihres Daseyns und ihres Willens gedacht wird, kann und muß als durch sich selbst gesetzgebend gedacht werden; weil dann nichts außer ihr gesetzt wird, weder ein materielles Princip der Erkenntniß des Gesetzes, noch ein gebietender Wille eines Schöpfers und Oberherrn. Aber wird sie als Vernunft eines Wesens gedacht, welches dem Willen seines Schöpfers gehorsam seyn muß, weil es nichts durch sich selbst, sondern alles allein durch den Gehorsam gegen den Willen seines Schöpfers vermag:

so

so müßte die Vernunft ein solches Wesen einer thörichten Anmaßung zeihen, wenn es sich als unabhängig gesetzgebend denken wollte. Weit also davon entfernt, daß die Vernunft für ein solches von einem Schöpfer abhängiges, und sich dieser seiner Abhängigkeit bewußtes Wesen, desto größere Achtung zu haben gebieten sollte, je mehr dasselbe blos durch Selbstachtung und Achtung für seine Pflicht, ohne alle Rücksicht auf seinen Schöpfer, sich zu allen seinen Pflichten bestimmte: so müßte vielmehr die Vernunft ein solches Wesen als pflichtwidrig gesinnt verdammen; wenn es sich nicht stets die Rücksicht auf den Willen seines Schöpfers heilig seyn ließe; oder sie müßte es wegen einer thörichten Schwärmerey, und hochfliegenden stolzen Einbildung verwerflich achten, wenn es ihm gelungen wäre, den Gedanken an seinen Schöpfer in den Hintergrund der dunklen Ideen zurückzudrängen, und sich zu dem Wahn einer völligen Autonomie zu erheben.

Für den, der an einen einigen Schöpfer der Welt, als an einen wirklichen Schöpfer, nicht als an eine bloße moralische willkührliche Idee glaubt, für den ist ein reinvernünftiger Wille, in so fern das ein Wille seyn soll, der nur durch formelle Principien bestimmt wird, in der Wirklichkeit gar nicht denkbar. Er ist eine bloße Idee von einem blos als möglich, nicht als wirklich denkbaren Willen. Denn alle vernünftige Wesen, die vom Schöpfer abhängen, müssen eben deswegen ihren Willen, wenn sie denselben einer wohl unterrichteten Vernunft gemäß bestimmen sollen, durch die Erkenntniß des Willens ihres Schöpfers

bestimmen. Des Schöpfers Wille selbst aber kann auch nicht als ein solcher Wille gedacht werden, der blos durch formelle Principien bestimmt würde. Er muß als durch untrügliche Erkenntniß des in einer Sinnenwelt möglichen Besten bestimmt gedacht werden; weil er der Sinnenwelt ihr Daseyn gab. So lange also keine Wesen nachgewiesen sind, die einen reinvernünftigen Willen in dem Sinne haben können und sollen, und auf welche folglich die Gesetzgebung eines solchen reinvernünftigen Willens angewendet werden kann und soll: so lange darf mit der Anwendung derselben nicht angefangen werden, denn sie ist pflichtwidrig für abhängige Wesen. Dem Menschen sagen, deine Vernunft ist durch sich selbst gesetzgebend, heißt mit andern Worten eben so viel gesagt, als ob man ihm sagte, du hast keinen Schöpfer, keinen wirklichen Oberherrn, dem du Gehorsam schuldig, und auf dessen Willen also stets Rücksicht zu nehmen du verbunden bist! Glaubt man dieser Folgerung aus der Behauptung einer durch sich selbst gesetzgebenden Vernunft dadurch auszuweichen, daß man den Glauben an das Daseyn Gottes für ein Postulat der practischen Vernunft erklärt: so ist dieser Gott ja doch 1) nicht der Gott, den die speculative Vernunft uns bisher erkennen und glauben lehrte, nicht unser Schöpfer, in so fern wir vernünftige freye Wesen sind; sondern blos der Executor des Moralgesetzes, der einen Weltplan nach moralischen Gesetzen ausgeführt hat, der Schöpfer und Gesetzgeber der Sinnenwelt, nicht der Schöpfer und Gesetzgeber freyer vernünftiger Wesen. Wenn diese gleich zu moralischem

schem Behuf Gott als den heiligen Gesetzgeber aller Pflichten verehren: so geschieht das doch nur wegen der Pflicht, die Vereinigung der Menschen unter gemeinschaftlichen moralischen Gesetzen zu befördern, weil diese Vereinigung ja nicht wohl zu Stande kommen kann, ohne sich ein gemeinschaftliches Gesetz, in der Person eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers, in seiner Majestät personificirt zu denken; und nur in so fern man annimmt, daß der Wille Gottes auch blos durch das Moralgesetz bestimmt werde, also das Moralgesetz, und jede Pflicht, die dasselbe gebeut, sein Wille sey, kann ja dann ein heiliger Gesetzgeber aller Pflichten geglaubt werden; nicht aber als ein wirklicher Gesetzgeber, und als ob wir dem Gesetze, weil es Gottes Gesetz ist, und der Pflicht, weil Gottes Wille sie gebeut, Gehorsam schuldig seyn, denn das Gesetz soll als ein Gesetz unsrer Vernunft betrachtet werden, und Achtung für unsre Vernunft soll der einzige reine Bewegungsgrund zum Gehorsam und zur Erfüllung unsrer Pflichten seyn. 2) Der praktische Glaube an das Daseyn Gottes heißt also eigentlich nichts anders, als der Glaube an eine solche Einrichtung der Welt, worin meine Glückseligkeit meiner Tugend gemäß seyn werde; er sagt aber nicht aus, wie eine solche Einrichtung der Welt möglich, und daß sie nicht anders, als unter der Bedingung, daß ein moralischer Weltschöpfer und Weltregent sey, möglich ist. Davon kann reine Vernunft nichts wissen noch lehren. Indem sich der Mensch aber als ein vernünftiges freyes Wesen von Gott unabhängig denkt, und eine seiner Tugend gemäße Glückseligkeit

als ihm wegen seiner Würdigkeit gebührend betrachtet, und nur deswegen glauben soll, es müsse doch wohl ein Gott seyn, weil ihm eine seiner Würdigkeit gemäße Glückseligkeit gebühre: so wird doch immer im Hintergrunde der Seele die Idee sich regen: Wer weis, ob dazu eben ein Gott, ein moralischer Schöpfer und Regent der ganzen Welt nöthig ist? Wer weiß, ob ich nicht einst, als ein zu höherer Vollkommenheit gelangtes Wesen, selbst hinlängliche Macht über die Natur erhalte, um mir eine meiner Tugend gemäße Glückseligkeit zu sichern? Es ist ja nur dazu nöthig, daß alle vernünftige Wesen, mit welchen ich in Verbindung stehe, nach moralischen Gesetzen handeln, und daß die Natur reich genug an Gütern für Aller Bedürfnisse sey? Zudem bin ich ja desto größerer Achtung würdig, je weniger ich der Rücksicht auf Gott bedarf! — So zerstört nur zu leicht wirklich die Meinung, daß die Vernunft durch sich selbst gesetzgebend sey, den Glauben an das Daseyn Gottes.

## §. 9.

## Freyheit des menschlichen Willens. Sittlicher Werth und Unwerth des Menschen, und seiner Gesinnungen und Handlungen.

Aber wenn wir die Vernunft nicht als durch sich selbst gesetzgebend denken, wie können wir dann dem Menschen **Freyheit des Willens** und also sittlichen Werth oder Unwerth, in Absicht seiner Person und seiner Gesinnungen und Thaten beylegen? Wie kann

es Tugend und Laster geben, wenn der Mensch nicht frey, wenn das Gute und das Böse, welches er will und thut, nicht als ein Werk seines freyen Willens, nicht als sein eignes Werk betrachtet wird? Ist die Vernunft nicht durch sich selbst gesetzgebend, erkennt sie nur ein ihr gegebenes Gesetz des Schöpfers, und die Nothwendigkeit demselben zu folgen, wenn sie den Menschen zu seiner Bestimmung führen soll: so hängt das Gute von der Erkenntniß des Menschen ab, und so ist das Böse, das er will und thut, eine Folge seiner Unwissenheit: so ist das Gute kein Beweis der Tugend, das Böse kein Beweis der Lasterhaftigkeit des Menschen; so giebt jenes ihm kein Verdienst, und dieses kann ihm keine Schuld zuziehen.

Wären alle diese Folgerungen richtig: so würden sie doch nicht alle die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch setzen; wenn sie dieselben zugeben müßte, und sich doch nicht als durch sich selbst gesetzgebend erkennen wollte. Allein es wird sich zeigen, daß diese Folgerungen nicht ohne Ausnahme richtig sind; nur zuvor noch einige Bemerkungen über den Begriff von der Freyheit des Menschen.

Man sagt, **der Mensch soll sich stets durch Vernunft bestimmen; also muß er es auch können!** Folgt dieß denn auch wirklich aus einander? Was heißt das, der Mensch soll sich stets durch Vernunft bestimmen, wohl anders, als daß die Vernunft dieß für nothwendig erkennt, wenn der Mensch theils seine Würde als Mensch, seinen Vorzug vor den vernunftlosen Thieren behaupten, theils sich nicht selbst zu Grunde richten wolle? Mit andern Worten:

ten: die Natur und Bestimmung des Menschen, als eines mit Vernunft begabten Wesens, fordre ihn auf, seine ihrer Natur nach unbestimmten Triebe und Neigungen durch Vernunft zu beherrschen. Folgt aber daraus, daß er das nun schon könne? Gewiß nicht! Es folgt nur, daß es ihm seiner Natur nach nicht unmöglich sey, dahin zu gelangen, daß er seine Neigungen immer mehr und mehr der Vernunft unterwerfen könne. Denn die Vernunft sagt uns schon in Beziehung auf ein Kind, wenn es geboren wird: dieß Kind ist seiner Natur nach bestimmt, seine Neigungen und Triebe der Vernunft zu unterwerfen. Die Vernunft folgert dieß aus der Erkenntniß der allen Menschen natürlichen Eigenschaften. Damit sagt sie uns aber nicht: es kann schon itzt dasjenige, wozu es bestimmt ist. Die eigne Vernunft eines sechs bis achtjährigen Kindes, dessen Verstand gehörig ausgebildet ist, sagt es dem Kinde schon, daß es vernünftig handeln, alles vernünftig überlegen solle. Aber sie sagt ihm auch durch sein eignes Bewußtseyn, daß es nicht immer vernünftig überlegen könne, daß seine Vernunft noch zu schwach und seine Sinnlichkeit noch in Vergleichung mit der Kraft der Vernunft zu stark ist. Eben so dem werdenden Jünglinge, wie dem Kinde, nur daß der gut erzogene Jüngling schon mehr Kraft, seine sinnlichen Begierden zu beherrschen, in sich verspürt. Wollen wir denn noch behaupten, daß mit der Ueberzeugung und dem Bewußtseyn von der Pflicht, seinen Willen stets nur durch Vernunft zu bestimmen, auch die Ueberzeugung und das Bewußtseyn, dieß stets zu können, verbun-

den sey? Nein! Die Vernunft sagt dem Menschen, du mußt redlich streben, deinen Willen stets und allein durch vernünftige Erkenntniß deiner Pflicht, und durch Achtung für dieselbe, zu bestimmen. Sie sagt ihm, daß er nach dem Maaße, wie er redlich darnach strebe, und die Mittel dazu gebrauche, immer mehr dahin gelange, jede Endschließung und Handlung blos durch vernünftige Ueberlegung bestimmen zu können. Sie sagt ihm aber damit, daß sie ihn von der Nothwendigkeit und Pflicht, stets der Vernunft zu folgen überzeugt, noch gar nicht, daß er das bereits könne.

Selbst wenn man voraussetzt, daß die Vernunft durch sich selbst gesetzgebend sey, und unabhängig von aller Erfahrung dem Menschen das Gesetz gebe: handle vernünftig: so folgt daraus doch noch nicht, daß er es in dem Augenblicke schon könne, da die Vernunft ihm das Gesetz giebt; sondern nur, daß er darnach vor allen Dingen, und nach seinem besten Vermögen streben solle. Denn die Vernunft kann zwar nichts als nothwendig gebieten, was sie für unmöglich erkennt; aber sie kann gebieten, was zum Theil schon jetzt möglich ist, zum Theil durch ein stets fortgesetztes Streben immer mehr und mehr möglich wird; und ihr Gebot heißt dann eigentlich: strebe darnach, stets vernünftig zu handeln!

Die Vernunft an sich kann zwar als eine Kraft gedacht werden, stets den Willen nach ihren Gesetzen zu bestimmen. Aber dieß ist denn auch blos eine idealische Kraft, und eine blos idealische, blos denkbare Vernunft, in so fern von uns Menschen die

Rede

Rede ist. Daraus, daß die Vernunft an sich als eine solche Kraft gedacht werden kann, folgt noch gar nicht, daß sie in jedem vernünftigen Wesen wirklich eine solche Kraft sey, von deren Willen es allein abhängt, sich blos durch Vernunft zu bestimmen. Man denkt sich dann den Willen als durch einen, keiner Täuschung in Absicht seiner Pflicht unterworfenen Verstand bestimmt, oder doch als schon vermögend, stets dem Gesetze zu folgen. Ein vernünftiges Wesen kann aber doch auch als ein Wesen gedacht werden, welches anfänglich einen durch sinnliche Triebfedern bestimmbaren Willen hat, weil seine Vernunft erst durch sinnliche Anschauungen geübt, und zur Erkenntniß seiner Pflicht geleitet werden muß, und welches sich erst nach und nach zu der Fertigkeit erhebt, seinen Willen durch die Vernunft zu bestimmen. Und ein solches Wesen ist der Mensch, wie er sich durch sein Nachdenken über sich selbst erkennen kann.

Wenn wir dem Menschen Freyheit beylegen: so verstehen wir darunter einen Vorzug seines Willens vor den vernunftlosen Thieren. Das Thier hat keine Freyheit des Willens, das heißt, das Thier wird durch seinen Instinct, durch seine bestimmten Naturtriebe so regiert, daß es nur das begehren kann, was ihm angenehm ist und Lust in ihm erweckt, und nur das verabscheuen kann, was ihm unangenehm ist und Unlust erweckt. Auch seine Kunsttriebe sind bestimmt; es weicht sich selbst überlassen nie aus dem Gleise, in welches seine Kunsttriebe es ohne eigenes Selbstbewußtseyn leiten, und kehrt in dieses

Gleis zurück, sobald man es nicht zwingt, dasselbe länger zu verlassen. Der Biber und die Biene bauen ihre Wohnungen stets auf dieselbe Weise, und die Spinne webt ihr Gewebe stets nach ihrer Art. Der Mensch hingegen hat das Vermögen, seine Natur und Bestimmung, und den Weg kennen zu lernen, auf welchem er zu dieser seiner Bestimmung gelangen kann, und seine Neigungen und Begierden, wo sie dieser seiner Bestimmung widerstreiten, immer mehr zu besiegen und das zu wählen, was die Vernunft für nothwendig erkennt, wenn es gleich der sinnlichen Neigung und Begierde zuwider ist. Es steht in seiner Macht, dahin zu gelangen, jede Begierde zu besiegen, wenn er es für nothwendig erkennt, und es daher ernstlich will. Das heißt, **sein Wille ist frey**, nämlich frey vom thierischen Naturzwange sinnlicher Begierden; in so fern er durch Erziehung, Unterricht und Bildung, von Kindheit auf zum selbstthätigen Gebrauch seines Vernunftvermögens gebildet werden, dadurch seine Bestimmung und seine Pflichten, und die Mittel, seinen Verstand und seinen Willen weiter auszubilden und zu veredeln, kennen lernen; und hernach diese Mittel selbst gebrauchen kann, um immer weiser und besser zu werden, das ist, um seine Pflicht in jedem einzelnen Falle immer richtiger kennen zu lernen, und dieselbe immer treuer und vollkommner zu erfüllen.

Der Mensch hat also 1) **natürliche Freyheit von der nothwendigen Unterwerfung seines Willens unter seine Naturtriebe.** Diese ist ihm

als ein bloßes Vermögen, oder als eine bloße Fähigkeit seiner Natur angeboren. Sie ist aber blos eine verneinende Eigenschaft. Er ist nicht durch seine Natur nothwendig seinen Naturtrieben unterworfen, wie das Thier denselben nothwendig unterworfen ist. Auch der Mensch kann der blinden Nothwendigkeit der Naturtriebe unterworfen bleiben. Wächst er unter lauter Thieren auf: so wird er ein Thier, und bleibt, so lange er lebt, seinen blinden Naturtrieben unterworfen. Er kann aber durch Erziehung vernünftig, und durch den Gebrauch der Vernunft zur Herrschaft über die Naturtriebe erhoben werden. Dieß Vermögen ist **eine bloße Gabe der Natur**; es ist eine Vortreflichkeit derselben, und ein Vorzug des neugebornen Kindes, der demselben eine größere Wichtigkeit giebt, als irgend einem noch so vollkommnen Thiere beygelegt werden kann. Aber es **giebt dem Menschen als Menschen noch kein eignes Verdienst**; nur legt es ihm die Pflicht der Dankbarkeit gegen seinen Schöpfer auf. Denn dieser rüstete den Menschen schon bey seinem Eintritt ins Leben mit dieser Naturfreyheit, oder dem Vermögen vernünftig zu werden, aus, welches die Grundlage aller Vorzüge ist, welche der Mensch als Mensch vor den Thieren voraus haben kann; der Keim ist vom Schöpfer in seine Natur gelegt, aus welchem sich in der Folge alle die edlen Früchte entwickeln sollen, die der rechte Gebrauch einer ausgebildeten Vernunft, sowohl für den Menschen selbst, in so fern er durch die Vernunft seine eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert, als auch

für die ganze Welt vernünftiger, mit ihm verwandter Wesen tragen soll.

Jenes Vermögen der natürlichen Freyheit vom Naturzwange wird durch die Erziehung 2) zur freyen Willkür erhoben, oder zu der Eigenschaft seines Willens, daß derselbe jedesmal nur durch ein Urtheil seines Verstandes bestimmt wird, etwas zu wählen oder zu verwerfen. Sie kündigt sich im Menschen, sobald er dazu gelangt ist, und darauf gehörig aufmerksam gemacht wird, durch das innre Bewußtseyn an, daß ihn nur sein innres Urtheil, daß es so am besten sey, bestimmt, so zu handeln, wie er handelte. Er nimmt z. B. die Arzeney, die ihm widerlich ist, weil er weis, daß dieß nothwendig ist, um wieder gesund zu werden. Ein vernünftiges Urtheil bestimmt seinen Willen, und besiegt den natürlichen Widerwillen und Abscheu vor derselben. Er nimmt sie, ohne eine Miene zu verziehen, weil er weis, daß es kindische Schwäche verräth, nicht Herr über seine sinnlichen Gefühle zu seyn. Er fühlt sich stark, durch Vernunft und ernsten Willen seine Sinnlichkeit zu beherrschen. Auf die Erziehung kommt in der Hinsicht unendlich viel an. Von ihr hängt es meistens ab, ob der Mensch früher oder später, oder nie, zur Herrschaft über seine Begierden und Triebe gelangt. Wer weichlich erzogen, und jedem sinnlichen Verlangen nachzuhängen gewöhnt wird, der bleibt als Jüngling, und oft noch als Mann und als Greis, der Herrschaft seiner Sinnlichkeit in Hinsicht mancher angenehmen oder unangenehmen Gegenstände unterworfen. Eine ernste Erziehung, die keiner Begierde

nach-

nachgiebt, wo sie der Vernunft widerstreitet, bildet oft den Jüngling schon zur Herrschaft über jede Begierde.

Diese freye Willkür heißt **frey**, im Gegensatz gegen den Naturzwang der sinnlichen Triebe und Begierden; sie ist aber jedesmal **bestimmt** durch den Zustand der Erkenntniß, und durch die darnach bestimmten Grundsätze oder Regeln, nach welchen zu handeln der Mensch sich vorgesetzt hat. **Frey** vom Zwange eines thierischen Instincts, **bestimmt** durch Erkenntniß, Urtheile und Grundsätze.

Diese seine Erkenntniß, seine Urtheile und Grundsätze, können aber sowohl richtig als unrichtig, eines vernünftigen Menschen würdig oder unwürdig seyn; je nachdem der Jüngling mehr oder weniger vernünftig erzogen und von seinen Pflichten und den Gründen derselben unterrichtet, und zur ernstlichen Befolgung derselben gewöhnt und geübt, oder mehr oder weniger durch böse Beyspiele verdorben, und in Absicht der Bildung seiner Gesinnungen und Grundsätze vernachläßigt ist. Die **freye Willkür** macht also den Menschen zwar **des sittlichen Werths und der sittlichen Güte fähig. Aber sie giebt ihm noch keinen sittlichen Werth.** Er kann bey derselben ein nach Grundsätzen böser Mensch seyn, und das wird er, itzt vorzüglich, auf folgende Weise. Ein Jüngling hat vielleicht ganz eigennützige Grundsätze angenommen, weil er nie zur schuldigen Ehrfurcht gegen Gott und seinen Willen gebührend erweckt ward; sondern vielmehr alle um ihn her ihre Handlungen nach Gründen des Eigennutzes bestimmen sah,

ihre Kälte und Gleichgültigkeit gegen Gottesverehrungen und Uebungen der Andacht bemerkte, und die Religion deswegen nur als ein Leitmittel für die Schwachen ansah, dessen der Klügere nicht bedürfe. Er täuscht sich selber vielleicht mit dem Wahn, er folge der Vernunft, da er doch wirklich der bloßen sinnlichen Begierde nach Glückseligkeit folgt, und die Vernunft nur als ein Mittel, dieselbe recht klug zu befördern und zu erhalten, zu vermehren und sich für die Zukunft zu sichern, gebraucht.

Hingegen, wenn ein Mensch von Jugend auf zur festen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes erhoben wird, wenn ihm die Beweise der Vernunftmäßigkeit dieses Glaubens, und also der Nothwendigkeit desselben nach dem Urtheil der Vernunft, immer einleuchtender gemacht werden; wenn er wenigstens nicht durch scheinbare Belehrung, daß die Vernunft gar nicht über die Frage, ob ein Gott sey, entscheiden könne, in dieser Ueberzeugung vom Daseyn Gottes erschüttert wird; wenn alles, was er durch seinen Verstand und Gewissen für Pflicht erkennt, ihm als der Wille Gottes, der durch seinen Verstand und sein Gewissen zu ihm rede, bekannt gemacht wird; wenn er den Endzweck, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, zu befördern, für den einzigen Endzweck erkennt, den er Gott beylegen könne, und daß es also Gottes Wille sey, daß er diesen Endzweck auch stets zu seinem Endzweck machen solle; wenn er bey dem Anblick der Werke Gottes, und bey allem, was ihm und andern Menschen begegnet, stets an Gott, den Schöpfer, Erhalter und

Re-

Regierer der Welt zu denken angeführt und geübt wird; wenn er demnach es zum Grundsatze seines Willens annimmt, stets vor Gott, das ist, des heiligen Willens Gottes eingedenk, zu wandeln: so wird er zwar in einzelnen Fällen, aus Irrthum, Schwachheit oder Uebereilung unrecht handeln, aber nie wissentlich und vorsätzlich thun, was wider Gottes Willen ist.

Der sittliche **Werth** oder **Unwerth** eines Menschen, das heißt, der Werth, den er als ein Wesen hat, das seinen Willen durch Vernunft bestimmen kann, hängt, **objectiv betrachtet**, oder in Rücksicht auf das, was er will, wählt und thut, vom Verhältniß seines Willens zu dem ihn verbindenden Gesetze, oder dem Willen Gottes ab. Je nachdem die sämtlichen Grundsätze, Gesinnungen und Handlungen eines Menschen mehr oder weniger mit dem Willen Gottes, daß er so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er kann, befördern solle, übereinstimmen, nach dem Maaße hat der Mensch einen größern oder geringern objectiven sittlichen Werth oder Unwerth. Denn nach eben dem Maaße sind die Grundsätze, Gesinnungen und Thaten des Menschen mehr oder weniger sittlich gut oder böse im objectiven Sinne; das heißt, gut oder böse nach dem Urtheil der Vernunft über das Gesetz, welchem der Mensch zu gehorchen verpflichtet ist. Dieß Verhältniß des Willens des Menschen zu dem ihn verbindenden Gesetze ist außerdem noch die Bedingung **alles sittlichen Werths** eines Menschen. Ohne die Uebereinstimmung mit diesem Gesetze kann der Mensch überall kei-

keinen sittlichen Werth haben, das ist, die Vernunft kann von ihm nicht urtheilen, daß er so gesinnt sey und handle, wie es der Würde eines vernünftigen Wesens gemäß sey. Gesetzt auch, daß ein Mensch sich ein System von Grundsätzen entworfen hätte, welche seine Vernunft billigte; gesetzt, daß er stets nach diesem System von Grundsätzen noch so consequent handelte, und also seiner Vernunft stets folgte; gesetzt aber, daß dieß System von Grundsätzen dem Gesetze entgegen wäre, welches der erkannte Wille Gottes seinen vernünftigen Geschöpfen vorschreibt, daß sie so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich befördern; wie alle Bösewichte nach Grundsätzen sich ein System von Grundsätzen gemacht hatten, wonach sie sehr planmäßig handelten: so kann ihnen doch überall keine sittliche Güte, und kein sittlicher Werth, weder im objectiven noch im subjektiven Sinne des Wortes beygelegt werden; sondern nur Bosheit und sittlicher Unwerth. Denn die Vernunft jedes einzelnen Menschen kann durch verkehrten Unterricht, böse Beyspiele und sinnliche Neigungen irre geleitet, ganz unrichtige Grundsätze annehmen, von welchen die Vernunft wohl unterrichteter Menschen mit Gründen erweisen kann, daß sie falsch sind. Also **daß ein Mensch seiner Vernunft, das ist, seiner Meinung folgt, das giebt ihm noch gar keinen sittlichen Werth; sondern allein die Uebereinstimmung seines Willens mit dem objectiven, ihn und alle vernünftige Geschöpfe verbindenden Gesetze seines Schöpfers.**

Bey dieser Uebereinstimmung kann der Mensch mehr oder weniger subjectiven sittlichen Werth haben, je nachdem diese Uebereinstimmung mehr oder weniger sein eignes Werk ist, nämlich eine Folge seiner eigenen angewendeten Bemühungen im Gebrauch der Besserungsmittel, und seiner eigenen Uebung zu guten Fertigkeiten und Thaten. Ein Kind kann subjectiven sittlichen Werth haben, aber nur noch einen geringen subjectiven sittlichen Werth; denn die objective Güte seines Willens ist meistens noch ein Werk der Erziehung, des Unterrichts, den es von Andern, der Anleitung, die es von Andern erhalten hat. Aber wenn z. B. gute Aeltern einem Kinde von sieben oder acht Jahren eine richtige Erkenntniß seiner Pflicht verschafft, und gewisse Bücher, worin der Unterricht von denselben enthalten ist, täglich zu gewissen Zeiten zu lesen empfohlen haben; und wenn dieß Kind nun allein mit andern Kindern spielt, die es zum Bösen verführen wollen, und es nun das Böse verwirft, (weil es weis, daß es böse ist,) ohne dazu von Andern angehalten zu werden; und wenn es aus eignem Antriebe, (weil es weis, daß das gut ist,) die ihm empfohlnen Gebete am Morgen und Abend liest oder betet, die ihm empfohlnen Bücher lieset, ohne von Andern dazu angehalten zu werden; wenn es sich also selbst durch das Urtheil seiner Vernunft über das, was seine Pflicht sey, bestimmt, dieß zu wählen: so fängt es an, subjectiven sittlichen Werth zu bekommen, denn in so fern ist die Erhöhung seiner Fertigkeit im Guten sein eigenes Werk, das Werk der sittlich guten Grundsätze, die demselben

schon

schon eigenthümlich sind. Durch jede Bestimmung unsers Willens nach dem eignen Urtheil unsrer Vernunft von unsrer Pflicht, erhöht sich nämlich unsre Fertigkeit, unsern Willen durch das eigne Urtheil unsrer Vernunft von unsrer Pflicht zu bestimmen. Es ist daher eine für die Erziehung der Kinder zum Guten wichtige Regel: sie früh mit ihren Pflichten bekannt zu machen, und sie dann auch von Zeit zu Zeit sich selbst zu überlassen, daß sie sich in der Erfüllung ihrer Pflichten aus eignem Antriebe üben. — Jünglinge können aus der eben angeführten Ursache schon mehr subjectiven sittlichen Werth haben, weil sie schon öfter sich frey nach dem eignen Urtheil ihrer Vernunft von ihrer Pflicht bestimmt, und daher schon eine durch eigne Uebung erworbene Fertigkeit im Guten haben können. Mit den zunehmenden Jahren im männlichen Alter erhöht sich immer mehr dieser subjective Werth des sittlichen Characters des Mannes, je mehr und je öfter er durch eignen Kampf in Stunden der Versuchung, über die gegen seine Pflicht empörte sinnliche Begierde den Sieg erhält, und seinen Willen nach dem Urtheil seiner Vernunft von seiner Pflicht bestimmt. Durch jeden Sieg von der Art wird die Fertigkeit seiner Vernunft, seinen Willen zu bestimmen, erhöht; denn jedes Vermögen unsrer Seele wird durch Uebung zur Fertigkeit, und so gewinnt er immer neue Kraft zu neuen Siegen über eine jede unrechtmäßige Neigung, über jede noch so heftige pflichtwidrige Begierde, über jeden Sturm der Leidenschaft. Ist sein Temperament auch heftig, seine Sinnlichkeit brausend und tobend: so

muß

muß es ihm doch durch redlichen Ernst gelingen, Herr über dieselbe zu werden. Denn je schwerer der errungne Sieg ihm ward, desto größer ist der Gewinn an Kraft zu neuen Siegen! Ihm sind die Mittel bekannt, durch welche allein er immer fertiger zu allem Guten werden kann: Gebet, Selbstprüfung, Wachsamkeit über sich selbst, Bedachtsamkeit und Besonnenheit, womit er sich vorbereitet, wenn er voraussehen kann, daß er in Versuchungen gerathen werde; und die belohnende Zufriedenheit und Ruhe des Gewissens, die ihn mit inniger Dankbarkeit gegen Gott erfüllt, und des Beyfalls Gottes gewiß versichert, wenn er im Kampfe gesiegt hat, stärkt ihn eben so, wie die ernstliche Reue, wenn er fiel, und die Erneuerung seiner guten Vorsätze im Gebet zu Gott, mit neuem Muth, und neuer Behutsamkeit, und neuer Kraft zum Kampf, wider jede neue Versuchung zur Verletzung seiner Pflichten.

Der subjective sittliche Unwerth des Menschen ist mehr oder minder groß, je nachdem seine sittlichbösen Grundsätze, Gesinnungen und Thaten mehr oder minder sein eignes Werk, eine Wirkung der von ihm selbst mit Vorbedacht und nach Grundsätzen gewählten Befolgung seiner Neigungen und Begierden sind, die er für verboten und pflichtwidrig erkannte. Wenn einem Menschen subjectiver sittlicher Unwerth beygelegt wird: so wird vorausgesetzt, daß er seine Pflicht kannte, und wuste, daß er durch seine Erkenntniß seiner Pflicht seinen Willen bestimmen sollte. Ein Kind hätte folglich gar keinen subjectiven sittlichen Unwerth, so lange es noch gar nicht zur rich-

richtigen Erkenntniß seiner Pflichten angeführt wäre. Hätte man dasselbe gar zu ganz verkehrten Grundsäzzen seines Willens angeleitet, hätte man ihm z. B. den Irrthum eingeflößt, daß kein Gott und kein künftiges Leben nach dem Tode, daß die Befriedigung jeder Begierde das höchste Gut des Menschen sey, und daß es künftig Macht und Mittel genug haben werde, um jede seiner Begierden zu befriedigen; hätte es daher den Grundsatz angenommen, daß es die Befriedigung seiner Begierden, es koste was es wolle, sich zur Regel machen wolle: so würde es zwar schon als Kind von Grund aus objektivböse seyn und gar keinen sittlichen Werth haben; aber sein subjectiver Unwerth würde noch geringe seyn, ja, wenn man sich raffinirte Bösewichte unter seinen Erziehern dächte, die es gegen jedes Gefühl der menschlichen Natur bey den Leiden und Schmerzen andrer abhärteten: so könnte man sich die Bosheit des Kindes ganz als das Werk der Erzieher denken, die z. B. es früh, da es kaum lallte, geübt hätten, Thiere zu quälen, und sich an ihren Quaalen, ihrem Geschrey, ihrem Zappeln und Zucken im Todeskampf zu belustigen; Menschen zu schlagen, zu necken, zu mishandeln, und sich daran, daß sie sich von ihm alles gefallen lassen müßten, an ihren Schmerzen, an ihrem Schreyen, an ihren Zuckungen, an ihrer Ermordung zu belustigen, und so, gleich einem Thier, oder vielmehr Ungeheuer in menschlicher Gestalt, nur am Gefühl seiner unwiderstehlichen Uebermacht über alle, und an den Mishandlungen und Quaalen aller, die ihm im Wege wären, sein Behagen zu finden. Es ließe

sich

sich wohl als möglich denken, daß ein solches Ungeheuer, das die Bosheiten eines Karls des IXten von Frankreich, eines Nero, Caligula u. s. w. in sich vereinigte, aus einem Kinde erzogen werden könnte; wenn es gleich nicht als wirklich zu besorgen ist. Ließe es sich nun denken, daß die teuflischen Erzieher alle Gefühle der Menschlichkeit in dem Kinde ganz erstickt hätten: so wäre die Bosheit desselben auch in der Folge nicht sein eigen Werk. Aber da sich dieß schon an sich kaum denken läßt: so setze man ein gewöhnliches schlecht erzogenes Kind, das nun sich selbst überlassen mit andern Kindern spielt, sie schlägt, kratzt, kränkt und zum Weinen bringt. Nun regen sich natürlich die Gefühle der Menschlichkeit bey dem bösen Kinde. Es wird erschüttert. Es hört in seinem Innern das Urtheil seiner Vernunft: du hast unrecht gethan. Nun folgt es entweder dem Urtheil seiner Vernunft, und macht sein Unrecht so viel es kann wieder gut: so ist das subjectiv sittlichgut. Oder es folgt auch nun der Stimme der bösen Neigung, und unterdrückt die ihm noch eigne gute Regung: so ist das sein Werk, und daher ist es auch subjectivböse. Je öfter in der Folge ein solches Kind, wenn es heranwächst, als Jüngling und hernach als Mann, in Absicht einzelner Grundsätze, Gesinnungen und Handlungen, der von Zeit zu Zeit noch in seinem Innern und außer ihm ertönenden Stimme der Pflicht die Stimme der bösen Neigung vorzieht, um desto mehr ist nun seine Bosheit, und die darin erlangte größre Fertigkeit, sein eignes Werk, ein Werk seiner bösen herrschenden Grundsätze, und

also ein Beweis der ihm eignen sittlichen Verdorbenheit.

Denn der sittliche Werth des Menschen wird bestimmt, wie wir oben bemerkt haben, durch die Summe desjenigen, was er zum allgemeinen Zweck, den alle befördern sollen, wirklich beyträgt, oder doch seiner Beschaffenheit nach beytragen kann. Fragen, welchen Werth ein Mensch, als Mensch, als ein vernünftiges Wesen habe, das heißt eben so viel als, fragen: wie viel er zur Beförderung der möglichstgrößten Vollkommenheit und Glückseligkeit beytrage, oder doch nach den ihm eigenen Grundsätzen beytragen könne, wenn er in andern Umständen und in einem größern Wirkungskreise seine Fertigkeiten und Kräfte zum Guten gebrauchen könnte; wie viel er in Beziehung auf das allgemeine Weltbeste, welches Gott befördert wissen will, werth oder nicht werth sey? In wie fern er dazu **tauge**, den Endzweck seines Daseyns zu erfüllen, oder in wie fern er nicht dazu tauge? Daher heißt dieser sittliche Werth des Menschen auch **Tugend**, das ist, die Fertigkeit zum Guten, oder die **Tauglichkeit** des Menschen dazu; und hingegen der sittliche Unwerth des Menschen heißt **Untugend**, der Mangel der Fertigkeit zum Guten, die **Untauglichkeit** zum Guten, in so fern der Unwerth blos verneinend ausgedrückt werden soll, und **Bosheit** in so fern er bejahend ausgedrückt werden soll, das ist, nicht allein Untauglichkeit zum Guten, sondern vielmehr Tauglichkeit und Fertigkeit zum Bösen. Dieser Werth oder Unwerth heißt ein **objectiver Werth oder Unwerth**, in so fern blos

von

von dem Guten und Bösen, was durch den Menschen bewirkt wird und werden kann, die Rede ist, ohne darauf zu sehen, ob er das Gute und Böse selbst, als ein vernünftiges Wesen befördre, oder ob andre sich seiner als eines Werkzeuges zum Guten oder zum Bösen bedienen. Wenn zum Beyspiel ein Mensch zu guten Handlungen gezwungen wird, das ist, zu Handlungen, die das allgemeine Weltbeste erfordert; zum Beyspiel, ein Verbrecher zu Arbeiten in einem Arbeitshause, oder in der Sclaverey zum Festungsbau, Gartenbau, u. s. w. so hat er noch als ein vernünftiges Wesen einen objectiven Werth für das Beste der Welt; er kann noch als ein Mittel dienen, das Beste der Welt zu befördern, in so fern es durch vernünftige Wesen befördert werden kann; wenn gleich seine Gesinnungen, Grundsätze und Absichten böse sind, und er folglich sich selbst überlassen nicht das Gute, sondern vielmehr das Böse, oder für das gemeine Weltbeste schädliche, thun würde, also keinen subjectiven Werth hat. Dieser sittliche Werth oder Unwerth heißt ein subjectiver, das ist, einem gewissen Subject, einem gewissen Menschen eigener Werth oder Unwerth, in so fern man demselben die Eigenschaft beylegt, daß er nach seinen Grundsätzen, Gesinnungen und Absichten, aus eigenem Antriebe, und ohne äußern Zwang, Gutes oder Böses wählen und thun werde. Man legt einem Menschen sittlichen Werth bey, weil seine Vernunft theils seine Pflicht, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich nach dem Willen Gottes zu befördern, richtig erkannt; theils eine Fer-

tigkeit erlangt hat, seinen Willen dieser seiner Erkenntniß gemäß zu bestimmen; und weil er auch in seinen Umständen sich die erforderliche Einsicht in dasjenige, was er zum gemeinen Weltbesten beytragen könne, erworben hat und immer vollkommner zu erwerben strebt, und sich die Geschicklichkeiten eigen gemacht hat, und immer vollkommner eigen zu machen strebt, mit welchen er in seinem Verhältniß zur Welt das meiste Gute stiften und befördern kann. Je richtiger der Mensch seine Pflichten kennt, je richtiger sein Gewissen, oder sein ihm eignes Urtheil und Bewußtseyn von Recht und Unrecht, vom Gebotenen und Verbotenen, vom Erlaubten oder Unerlaubten ist; je fertiger, geübter und standhafter er zu allem Guten und in Erfüllung aller Pflichten ist; je geschickter er ist, viel Gutes für die Welt zu wirken, je vollkommner er sich die Kenntnisse und Fertigkeiten des Leibes oder der Seele erworben hat, welche erfordert werden, um in seinem Stande und Beruf das gemeine Beste recht thätig zu befördern: desto größer ist der subjective sittliche Werth des Menschen, denn desto mehr Gutes kann und wird er seinen Umständen nach zum Besten der Welt bewirken. Nicht allein der gute Wille, oder die Uebereinstimmung des Willens in Absicht seiner Grundsätze mit dem Gesetze, welches den Menschen verpflichtet; nicht allein der redliche Vorsatz, so viel Gutes als möglich, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er nur immer kann, zu befördern, bestimmt die Größe des sittlichen subjectiven Werths eines Menschen. Denn obgleich ohne guten Willen gar kein

sub-

subjectiver sittlicher Werth statt haben, und der Mensch gar nicht aus eignem Antriebe das Gute, weil es Gut ist, wollen und bewirken kann: so ist es doch erst der Anfang der Veredlung zur subjectiven sittlichen Güte, wenn der Mensch den Grundsatz angenommen hat, stets dem Gesetze zu folgen, das ihn verbindet. Er kann dessen ungeachtet noch sehr unwissend seyn in dem, was das Gesetz von ihm fordert, noch sehr ungeübt, in der Befolgung seines guten Vorsatzes, noch sehr ungeschickt zu dem, was er mit seinen Vermögen und Kräften in seinen Umständen zum gemeinen Weltbesten beytragen könnte und sollte. Dann hat er noch nicht den subjectiven sittlichen Werth, den er, als ein vernünftiges Wesen, haben könnte und sollte. Ist aber der gute Wille rechter Art: so wird er sich auch in seinen Früchten wirksam beweisen. Er wird den Menschen antreiben, nach einer immer bessern Erkenntniß seiner selbst, seiner Vermögen und Kräfte, und des Guten, welches er für die Welt stiften kann, und nach immer größerer Geschicklichkeit und Fertigkeit zu allem diesem Guten, zu allen seinen Pflichten zu streben. Man sagt im gemeinen Leben: der Wille dieses oder jenes Menschen ist gut, allein er kann wenig Gutes thun. Ist es ihm physisch, oder wegen natürlicher Schwäche seiner Leibes- und Seelenkräfte unmöglich, mehr Gutes zu thun, und hat er sich diese Schwäche nicht durch eigne Nachlässigkeit zugezogen: so liegt es nicht an seinem Willen, daß er nicht mehr Gutes thun kann, und so vermindert seine natürliche Schwäche nur seinen objectiven sittlichen Werth, nicht seinen subjectiven

sittlichen Werth. Aber in so fern es ihm möglich ist, mehr Gutes zu thun, und sich mehr Geschicklichkeit und Fertigkeit dazu zu erwerben; oder in so fern ihm dieß wenigstens möglich gewesen ist, und er das vernachlässigt hat; in so fern verringert diese Schwäche nicht blos seinen objectiven sittlichen Werth; sondern auch seinen subjectiven sittlichen Werth. Es ist ein höchst schädlicher Misverstand und Misbrauch der Kantischen Lehre vom unbedingten sittlichen Werth eines guten Willens, wenn man den Willen schon als einen guten Willen betrachtet, der nur nicht das Gesetz übertreten will, nichts will, was er für böse erkennt. **Ein guter Wille ist nur der, der alle seine Pflichten zu erkennen und zu erfüllen treu sich bestrebt, der alles Gute will, was er soll!**

Aus dieser Betrachtung über den objectiven und subjectiven sittlichen Werth oder Unwerth eines Menschen erhellet: 1) daß Menschen über den objectiven sittlichen Werth andrer Menschen nur unvollkommen urtheilen können. Sie können das Gute, welches er thut, nur nach dem ihnen bekannten Verhältniß zum Weltbesten beurtheilen. Wie wenig aber ist das, was sie davon kennen! Unendlich sind die Folgen und Wirkungen des ganzen vernünftigen Verhaltens eines Menschen. Sie erstrecken sich bis in die Ewigkeit! Jede Handlung wird eine Ursache unzähliger Wirkungen, die großentheils nicht weiter in der Gewalt des Menschen stehen, wenigstens von ihm nicht weit verfolgt, und gar nicht berechnet werden können. Was Menschen oft sehr geringen Werth für das Wohl der Welt zu haben scheint, das ist

vielleicht in Zukunft in seinen Folgen doch sehr wohlthätig, und wichtiger für die Welt, als dasjenige, was den Menschen einen viel größern Werth zu haben schien. Was Menschen vielleicht nur schädlich und dem Wohl der Welt nachtheilig scheint, das hat doch gewiß Gott in eine solche Verbindung mit der ganzen Welt gesetzt, daß es als ein kleineres Uebel, ohne dessen Zulassung ein größeres Gut verloren gegangen wäre, wirklich ein Gut für das Ganze wird, und ein Glied in der ununterbrochenen Kette von Ursachen und Wirkungen, das nicht fehlen konnte, wenn nicht die wichtigsten und wohlthätigsten Veränderungen in der Zukunft wegfallen sollten. Der Mensch kann den objectiven Werth der Grundsätze, Gesinnungen und Handlungen andrer Menschen einzig und allein nach ihrem Verhältniß zu dem Gesetze beurtheilen, welches alle Menschen verbindet. Nach dem Maaße, als sie dem gemäß sind, haben sie objectiven Werth; nicht nach der größern oder geringern Wichtigkeit, welche sie gegenwärtig für das Wohl der Welt zu haben scheinen. Der redliche Lohnarbeiter, der seine gering scheinenden Leibesarbeiten verrichtet, und in seinem Stande dem Grundsatz folgt, so viel Gutes, als er kann, zu wirken, muß vom Menschen in Absicht seines objectiven Werths nicht geringer geachtet werden, als der einsichtsvolle Gelehrte, der bey der Anwendung seiner Geisteskräfte, und als der Regent, der bey der Regierung eines ganzen Volks, denselben Grundsätzen redlich folgt. Wer von diesen an seinem Orte für die Welt wirklich wichtiger sey, als der Andre, das kann nur der Allwissende beurtheilen.

Die Arbeiten des Einen sind eben so wohl nothwendig, als die Arbeiten des Andern, und müßten von dem geschehen, für den er sie verrichtet, wenn er sie nicht für ihn verrichtete. Wir müssen daher den objectiven Werth eines jeden Menschen nur nach der Uebereinstimmung seiner Grundsätze, Gesinnungen und Thaten mit dem Gesetze, welches einen jeden Menschen ohne Unterschied verpflichtet, beurtheilen!

Nach derselben Regel können wir auch allein sicher über den objectiven Unwerth eines Menschen urtheilen. Denn so viel ist gewiß, in so fern seine Grundsätze, Gesinnungen und Thaten nicht mit jenem Gesetze übereinstimmen; in so fern sind sie verderblich für und das gemeine Beste der Welt. Sie würden auch unstreitig Unheil und Verderben für die ganze Welt zur Folge haben, wenn Gott das nicht abwendete, wenn Gott nicht die bösen Thaten in eine solche Verbindung mit allen andern Veränderungen der Welt gesetzt hätte, daß sie dadurch in ihren verderblichen Wirkungen aufgehalten, und ihnen desto stärkere und segenreichere Gegenwirkungen entgegengesetzt werden. Aber das Gute folgt nie aus dem Bösen; sondern es folgt aus dem entgegenwirkenden Guten, in der Ordnung der Dinge, die Gott gemacht hat. Wenn böse Menschen sich der regierenden Gewalt in einem Staate bemächtigen, alles zerrütten und Unheil und Verderben überall verbreiten; wenn dann die guten Menschen im Staate desto stärker aufgefordert werden, eine zum gemeinen Wohl wirklich gereichende Ordnung der Dinge im Staat wiederherzustellen, und dieselbe möglichst wider die Gewalt

der

der Bösen zu sichern: so ist das Böse, das vorhergieng, zwar eine vorhergehende und gelegentliche Veranlassung des hernach bewirkten Guten; aber es ist nicht die Ursache des Guten. Wir sollen daher jedem bösen Menschen, und allem Bösen, nach Vermögen wehren, und es nicht darauf ankommen lassen, daß es künftig ohne unser Zuthun geschehe. Denn wir wissen unsre Pflicht, und dadurch, daß wir dem Bösen wehren können, und in so fern wir das können, haben wir den Beruf und die Verbindlichkeit dazu. Wir sollen nicht Böses thun oder zulassen in der Absicht, daß Gutes herauskomme. Die Zulassung des Bösen hängt nicht von uns, sondern allein vom Allwissenden und Allmächtigen ab.

2) Wir sollen unsern eignen objectiven Werth auch einzig und allein nach dieser Regel beurtheilen; nicht nach dem, was in die Augen fällt, nicht nach der Beschaffenheit unsers Standes und unsrer Geschäfte; sondern einzig und allein nach der Uebereinstimmung unsrer Gesinnungen, Grundsätze und Handlungen mit dem Willen Gottes, mit dem Gesetze, welches jeden Menschen verpflichtet. Wir sollen uns keinen höhern Werth beylegen, als andern Menschen, weil wir Gelehrsamkeit, Geschicklichkeiten, Einsichten und Kenntnisse besitzen, die ihnen fehlen. Wir sind bey allen diesen Eigenschaften, deren Erwerbung von günstigen Umständen abhängt, die sich nicht für alle gleich günstig vereinigen, vielleicht von weit geringerm Werthe, als andre, die wir geringer schätzen, als uns. Alle Eigenschaften von der Art legen uns nur neue Pflichten auf, und bestimmen die

Art unsrer Wirksamkeit in der Welt; aber nur der Grad des pflichtmäßigen Gebrauchs derselben bestimmt den Grad unsers objectiven Werths im Verhältniß gegen das Gesetz, das uns verbindet.

3) Auch den subjectiven Werth eines Menschen können wir blos nach seinen am Tage liegenden Grundsätzen, Gesinnungen und Handlungen beurtheilen, in so fern seine Handlungen den Grundsätzen und Gesinnungen, zu welchen er sich mit dem Munde bekennt, nicht offenbar widerstreiten. Einzelne Vergehungen, wenn diese als Uebereilungen und Schwachheiten betrachtet werden können, dürfen wir ihm nicht als einen Beweis, daß er nicht wirklich allem Guten nachstrebe, anrechnen. Sie zeugen nur von seiner Unvollkommenheit, nicht von seiner Bosheit. Selbst wenn er nach langer ruhiger Ueberlegung etwas gethan hätte, was uns als Unrecht einleuchtet: so dürften wir doch nicht das Urtheil fällen, daß er aus Bosheit so gehandelt habe, wenn es möglich ist, daß er die Handlung unter gewissen Umständen für erlaubt, und unter seinen Umständen für Pflicht halten könnte. Er hätte ja alsdenn nach einem irrenden Gewissen, aber nicht nach einem bösen, das ist, gesetzwidrigen, Grundsatze gehandelt. Selbst dann, wenn es uns dünkte, daß ein Mensch mehr leisten könnte, als er wirklich leistet, selbst dann dürfen wir ihn noch nicht der Trägheit und Nachlässigkeit in der Erfüllung seiner Pflichten beschuldigen. Er kann vielleicht bey allem redlichen Eifer nicht mehr leisten. Nur nach dem, was am Tage liegt, nach den Grundsätzen und Gesinnungen, die der

Mensch

Mensch an den Tag legt; nach dem Grade der Trägheit und Nachlässigkeit, die er deutlich beweiset, nach der Untüchtigkeit und Ungeschicklichkeit zu den Geschäften seines Berufs, die sich hinlänglich offenbart, dürfen wir über den ihm eignen sittlichen Werth oder Unwerth urtheilen. In wie fern aber seine sittliche Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, sein Gutes oder sein Böses, sein eigenes Werk, oder das Werk andrer Menschen, oder günstiger und ungünstiger Umstände sey, das kann nur Gott, der Allwissende, untrüglich wissen. Wir sollen stets nach der Regel der Liebe das Beste hoffen, von einem jedem in Absicht der Güte seiner Gesinnungen so gut denken, als wir nach dem, was wir von ihm wissen, oder an ihm zu entdecken vermögen, denken können, und jede Entschuldigung, die ihm zu statten kommen kann, statt finden lassen. Denn wir sollen ihn nicht beurtheilen, um ihn zu richten; sondern nur, um zu wissen, wie wir uns in Absicht seiner Gesinnungen und Grundsätze zu verhalten, was wir von ihm für uns oder für Andre zu erwarten, oder zu fürchten haben, in wie fern wir uns vor ihm hüten, und andre vor ihm warnen und sichern, und wie wir am wirksamsten an seiner Besserung arbeiten sollen.

4) Wir selbst dürfen über unsern subjectiven sittlichen Werth nur immer in Rücksicht auf die Lauterkeit unsers Willens, und auf unsern redlichen Ernst und Eifer in Erfüllung unsrer Pflichten urtheilen. Nur dessen können wir uns durch eine unpartheyische Selbstprüfung bewußt seyn, ob Gott gehorsam zu seyn, und stets so viel Gutes zu thun, als wir in

unsern Umständen thun können, unser aufrichtiger Wille und Vorsatz ist; und in wie fern wir diesen Vorsatz bisher in Ausübung gebracht haben, oder in wie fern er noch nicht in Ausübung gebracht ist. Urtheilen wir nach diesem Grundsatze stets über unsern sittlichen Werth: so werden wir nie stolz uns selbst überheben, sondern vielmehr immer mit Demuth vor Gott erkennen, wie mangelhaft und unvollkommen auch bey allem guten Willen doch noch immer unsre Treue in unsern Pflichten ist. Unser Urtheil über uns selbst wird uns die Nothwendigkeit einleuchtend machen, stets fortzustreben nach dem Ziele, das uns vorgesteckt ist. Es wird uns mit innigem Dank gegen Gott, und mit froher Hoffnung für die Zukunft erfüllen, wenn wir unsre Fortschritte im Guten bemerken, und zugleich auf die Umstände achten, in welche Gott uns setzte, und durch welche Er uns so viele Erweckungen und Antriebe verschaffte, nach einer höhern Vollkommenheit zu streben, und so viele Mittel, uns das zu erleichtern. Fänden wir noch irgend eine böse Neigung, die wir vorsätzlich in uns hegten und befriedigten: so dürften wir uns noch gar keinen sittlichen Werth beylegen. Wollen wir wirklich alles Gute, und verabscheuen wir alles Böse, und machen nun erst den Anfang, alles Böse zu meiden, und nach der Treue in allen Pflichten zu streben: so fangen wir erst an, einen sittlichen Werth zu erlangen; und nach dem Maaße, nach welchem wir in der Erkenntniß aller unsrer Pflichten vollkommner, und in der Erfüllung derselben geübter und fertiger werden, nach dem Maaße erhöhet sich

unser sittlicher Werth. Aber nie werden wir alles Gute, was wir hätten thun können, wenn wir nicht noch so unvollkommen gewesen wären, wirklich gethan haben. Nie werden wir das Gute, welches wir gethan haben, so gut gethan haben, als wir in der Folge erkennen, daß es hätte gethan werden sollen. Nie werden wir uns von Fehltritten und Vergehungen frey finden, die wir künftig vermeiden sollen. Nie werden wir also zu dem Wahn verleitet werden, daß wir schon seyn, was wir seyn sollen. Stets werden wir angespornt werden, mit unermüdetem und immer größerem Ernst nach einer immer höhern Vollkommenheit zu streben. Stets werden wir einstimmen in Paulus Grundsatz: Nicht daß ich schon das Ziel erreicht hätte, oder schon vollkommen wäre! Nein! Ich strebe es immer mehr zu erreichen, wie ich es hoffe, weil ich durch Jesu Lehre immer neue Kraft zu allem Guten von Gott erlange, Phil. 3, 12. 13.

In wie fern das Gute unser eignes Werk ist, das ist, in wie fern wir es aus eignem innern Antriebe thaten, in so fern haben wir einen subjectiven Werth vor Menschen, und nur in so fern können wir uns bewußt seyn, unsre Pflicht gethan zu haben; aber unsern sittlichen Werth bestimmt nur das Bewußtseyn, unsre Pflicht gethan zu haben, nicht das Bewußtseyn, daß das Gute blos unser eigenes Werk sey. Es ist vielmehr alles Gute mittelbar eigentlich einzig und allein Gottes Werk; wenn es gleich unmittelbar oder in Rücksicht auf seine nächste und unmittelbare Ursache unser

ser eignes Werk ist. Gott verdanken wir unser Daseyn, unser Vermögen, vernünftig zu werden, alle Mittel, durch welche wir das geworden sind, alle Mittel, Gelegenheiten und Antriebe, zur Erkenntniß unsrer Pflichten zu gelangen; die Kraft, unsern Willen durch das Urtheil unsrer Vernunft von unsrer Pflicht zu bestimmen; die Gelegenheiten, uns im Guten zu üben, und die Fertigkeit, welche wir darin erlangten. Wir müssen also auch unsern sittlichen Werth nicht darauf gründen, daß das Gute allein unser eigenes Werk sey. Das ist es nie, und ein solches Urtheil wäre entweder aus Unwissenheit unsers Verhältnisses zu Gott entsprungen, und also ein Beweis unvollkommner Einsicht, und einer ungegründeten Einbildung von einer unabhängigen Kraft unsrer Seele; oder wenn wir es uns nicht verhehlen könnten, daß wir nicht unabhängig sind, daß wir von unserm Schöpfer abhängen: so wäre es sträflicher Leichtsinn und Widerstreben gegen das Urtheil unsrer Vernunft und die Stimme unsers Gewissens, wenn wir es nicht mit gebührender Demuth und Dankbarkeit erkennen wollten, daß Gott für alles Gute allein die Ehre gebühre.

## §. 10.

## Zurechnung. Verdienst, Schuld, Belohnung und Strafe.

Nach dem, was eben erörtert ist, kann der Begriff der Freyheit des menschlichen Willens, nebst allen Folgerungen, die daraus abzuleiten sind, voll-

vollständiger bestimmt werden. Kein Mensch ist in Absicht der pflichtmäßigen Bestimmung seines Willens nach dem erkannten Willen Gottes, oder in Absicht dessen, was man die moralische Freyheit des Willens genannt hat, absolut frey. Er hat noch gar nicht moralische Willensfreyheit, das heißt, die Kraft, seinen Willen nach seiner Pflicht zu bestimmen, so lange er noch gar nicht den Grundsatz angenommen hat, stets dem Willen Gottes zu folgen; sondern es noch zur Regel seines Willens macht, seinen Lüsten, Neigungen und Begierden nachzugehen. Da ist er der Sünde, der pflichtwidrigen Neigung Knecht, nach dem Ausspruch Jesu und der Vernunft. Er hat das Vermögen, einmal von der Knechtschaft frey zu werden, als ein vernünftiger Mensch. Aber die Kraft, seine Begierden zu beherrschen, hat er noch nicht. Er ist im moralischen Sinne ein Knecht, nicht frey! Wer hingegen den Grundsatz, dem Willen Gottes stets zu folgen, als Regel seines Willens angenommen hat, der ist nun hypothetisch frey, bedingt frey; das ist, er ist in so fern frey, in so fern er eine hinlängliche Fertigkeit im Guten durch Uebung erlangt hat; er ist frey in Absicht der Pflichten, welche zu erfüllen er sich schon eine Fertigkeit erworben hat. Nur in Absicht dieser Pflichten hat er die Kraft, seinen Willen nach denselben zu bestimmen, das ist, moralische Freyheit. Er wird immer freyer, so wie er in Absicht immer mehrerer Pflichten hinlängliche Fertigkeit, und dadurch die Kraft erlangt, sie zu erfüllen. Er kann und soll immer

mer freyer werden, immer mehr Fertigkeit zu allem Guten, immer mehr Kraft zur Erfüllung aller Pflichten erlangen. Wie er in Ewigkeit an Vollkommenheit zunehmen soll, an Fertigkeit, den Willen Gottes stets vollkommner zu erfüllen, und an Kraft zu allem Guten, wozu ihm, in seiner vorigen Unvollkommenheit, noch die Kraft fehlte: so soll er auch in alle Ewigkeit immer freyer werden. Gott allein ist absolut frey! Ein jedes endliches vernünftiges Wesen ist nur bedingt frey, das ist, frey in Absicht der Pflichten, wozu es schon die Kraft hat, und soll ewig freyer werden.

Ein jeder erwachsener und zum Gebrauch seiner Vernunft gelangter Mensch ist natürlich frey, nämlich vom Zwange eines Instincts, eines blinden Naturtriebes, und hat die Kraft, seinen Willen durch seine Vernunft zu bestimmen. Er thut, was er thut, nach Absichten, die er sich vorsetzt. Aber seine Vernunft dient ihm vielleicht blos als Mittel, seine Begierden zu befriedigen. Sie ist zwar frey vom Zwange des Instincts, aber nicht von der Herrschaft der Begierden. Indessen ist diese Herrschaft nicht ein wesentlich nothwendiger Zwang. Es ist dem Menschen nicht seiner Natur nach unmöglich, von der Herrschaft der Begierden frey zu werden, wie es dem Thiere seiner Natur nach unmöglich ist, vom Zwange des Instincts frey zu werden. Es ist ihm nur hypothetisch unmöglich, so lange er noch nicht ernstlich genug, entweder über seine Pflicht überhaupt, oder über die eine und die andre einzelne Pflicht nachgedacht, sich vollkommen genug von der

Noth-

Nothwendigkeit derselben überzeugt, und seine Vernunft zu der Kraft erhoben hat, seinen Willen in Absicht seiner Pflicht zu bestimmen. Ein Mensch, der unter rohen Wilden aufgewachsen wäre, und daher von vielen Pflichten nichts wüßte oder wissen könnte, wäre nur einer sehr unvollkommnen moralischen oder sittlichen Willensfreyheit fähig, nämlich nur in Absicht der Pflichten, die er für Pflichten, das ist, für nothwendig erkennen könnte. Ein Mensch hingegen, der in seiner Jugend von seinen Pflichten hinlänglich unterrichtet ist, also weis, was er als Mensch thun soll, ist in Absicht aller dieser ihm bekannt gemachten Pflichten nun auch **fähig**, zur sittlichen Willensfreyheit, das heißt, zu der Freyheit von seinen Begierden, die ihm als einem vernünftigen Wesen, und nach dem Urtheil der Vernunft gebührt, zu gelangen. Er ist **fähig, frey zu werden**, aber **noch nicht wirklich frey!** Denn um frey zu seyn von der Herrschaft der Lust, die der Pflicht widerstreitet, ist es nicht genug, die Kenntniß von der Pflicht durch fremden Unterricht erlangt, und sie ins Gedächtniß gefaßt zu haben. So lange die Kenntniß der Pflicht, ja selbst der Gründe für ihre Nothwendigkeit, blos im Gedächtnisse aufgefaßt ist, so lange hat der Mensch sie blos als das Urtheil eines Andern, auf das Ansehen seines Lehrers angenommen. Sie ist noch nicht das Eigenthum seines Geistes, sie ist noch nicht das eigne Urtheil seines Verstandes von der Nothwendigkeit und Verbindlichkeit des Gesetzes. Der Mensch muß erst recht oft die Gründe für die Nothwendigkeit und Verbind-

lichkeit des Gesetzes selber durchgedacht, sich dadurch von denselben innig überzeugt, und sein eigner Verstand muß recht oft in seinem Geiste das Urtheil ausgesprochen haben: so mußt du denken, gesinnt seyn und handeln. Erst dann gelangt seine Seele zur Fertigkeit, seinen Willen in Absicht der Pflicht, über welche sein Verstand dieß Urtheil oft gefällt hat, unabhängig von der widerstrebenden Neigung zu bestimmen. Wer nun einmal zu der Fertigkeit gelangt ist, stets dem Willen Gottes folgen zu wollen, der nimmt das zum Grundsatze seines Willens an: stets dem Willen Gottes zu folgen. Er ist nun in Absicht des Grundes seines Herzens, das ist, seiner Gesinnungen, in Absicht der allgemeinen Regel seines Willens, sittlich frey, das heißt, er hat die Kraft, seinen Willen nach dem Gesetze zu bestimmen, welches ihn, als einen vernünftigen Menschen, verpflichtet; er ist in Absicht seines Grundsatzes und Vorsatzes sittlich gut, so gesinnt, wie er nach dem Urtheil der Vernunft gesinnt seyn soll. Aber in Absicht der einzelnen Pflichten, oder in Absicht dessen, was der Wille Gottes, sein Gesetz, in einzelnen Fällen von ihm fordert, muß erst eben die oben beschriebene Beschäftigung seines Geistes in ihm vorhergehen, ehe er in Absicht derselben die Kraft erlangen kann, seinen Willen zur Erfüllung derselben unabhängig von der widerstrebenden Neigung zu bestimmen. So lange er noch zweifelt, ob dieß oder jenes Pflicht sey, oder so lange er es blos auf das Ansehen eines Andern als Pflicht angenommen und anerkannt hat, so lange er noch nicht die Gründe dafür selbst überdacht

hat,

hat, oft und ernstlich überdacht hat; so lange noch nicht sein Verstand oft in seinem Innern aus eigner deutlicher Einsicht und Ueberzeugung das Urtheil wiederholt ausgesprochen hat: **das ist deine Pflicht**: so lange hat er noch nicht die Fertigkeit, die Kraft, seinen Willen stets zur Erfüllung dieser Pflicht zu bestimmen, und seine derselben widerstrebende Neigung zu besiegen. In diesem Geschäfte besteht das Geschäfte der täglich fortzusetzenden Verbesserung und Veredlung des menschlichen Geistes zu höherer sittlicher Vollkommenheit. Der gute, aber noch schwache Mensch, strebt in Absicht aller seiner einzelnen Pflichten, in Absicht alles Guten, was er thun soll, nach einer immer richtigern, deutlichern, lebendigern und wirksamern Erkenntniß, nach immer festern Vorsätzen, und immer größrer Fertigkeit, gut zu handeln.

Hieraus erhellet, daß ein jeder Mensch in Absicht der Pflichten, die er kennt, **sittlich frey werden kann**, das ist, **das Vermögen hat, sie zu erfüllen**, wenn er gleich noch nicht sittlich frey ist, das ist, **noch nicht** in dem jetzigen Augenblicke **die Kraft hat, sie zu erfüllen.** Es erhellet ferner, **daß diese Kraft**, und also **die wirkliche sittliche Freyheit, nur durch das eigne Bestreben des Menschen erlangt werden kann.** Hieraus entspringt die **Zurechnungsfähigkeit** des Menschen, die nun in ein helleres Licht gesetzt werden kann.

Der erwachsene und wohlunterrichtete Mensch weis seine Pflicht, und die Mittel, durch welche er die Kraft erlangen kann, eine jede Pflicht zu erfüllen.

Er weis also auch, daß er diese Mittel brauchen soll, daß er über jede seiner Pflichten oft und ernstlich nachdenken, sich so recht innig von der Nothwendigkeit derselben überzeugen, und zu der Fertigkeit, seinen Willen durch das Urtheil seines Verstandes zu bestimmen, durch Uebung sich erheben soll. Er weis ferner durch sein innres Bewußtseyn, daß er das kann. Er ist von der natürlichen Freyheit seines Willens vom Zwange der sinnlichen Triebe überzeugt. Er muß sich daher selbst das Urtheil sprechen: du kannst immer besser werden, du kannst von der Herrschaft jeder Begierde frey werden, wenn du nur ernstlich willst. Fragst du, wie geht das zu, daß du das noch nicht ernstlich willst: so mußt du dir selbst antworten: weil du noch nicht ernstlich genug über die Nothwendigkeit der Besserung deiner Gesinnungen und Grundsätze nachgedacht hast; und du mußt folglich eben dadurch, daß du diesen ernstlichen Willen in dir noch vermissest, es für Pflicht erkennen, nach demselben zu streben, da du weißt, daß du besser werden sollst.

Wenn der Mensch überlegt, was er thun will, dann ist er im Zustande seiner natürlichen Freyheit. Sein Wille hat die Kraft zu dem, was er ernstlich will. Sein Wille kann sich seiner Natur nach für die Neigung, aber auch für die Pflicht erklären. Ist seine Neigung stärker, als die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit seiner Pflicht: so siegt die Neigung. Ist jene Ueberzeugung stärker: so siegt das Urtheil seines Verstandes, und bestimmt seinen Willen. Bestimmt muß immer die dem Menschen eigne

Kraft

Kraft gedacht werden, nur liegt der Grund der Bestimmung in seinem Gemüthszustande, und ist also sein eigenes Werk; ein Beweis, daß er noch böse, oder schon gut, noch unfähig sey, seinen Willen zur Besiegung seiner Neigung zu bestimmen; oder schon die Kraft dazu erlangt habe.

Hieraus folgt weiter, daß die Erziehung den Menschen bis zu dieser Kraft erheben müsse, wenn er jemals gut, sittlich frey, und das, was er als ein vernünftiger Mensch seyn soll, wirklich wird. Durch sich selbst aus angeborner natürlicher Kraft kann kein Mensch gut werden, wenn nicht entweder durch die Erziehung in seiner Jugend von seinen Aeltern und Lehrern, die das Werkzeug sind, dessen Gott sich gewöhnlich dazu bedient, oder in der Folge durch die Umstände, worin Gott ihn setzt, durch Unterricht, Beyspiel, Warnung, Krankheit, Unglücksfälle, der ernstliche Wille in ihm erweckt wird, stets seiner Pflicht, unabhängig von seiner Neigung zu folgen. Eigentlich aber ist es die Pflicht der Aeltern und Erzieher eines Menschen, ihn bis dahin zu bringen, ihm so oft, so deutlich und ernstlich, seine Pflicht, den Willen Gottes, vorzustellen, ihm die Gründe der Nothwendigkeit so dringend und einleuchtend zu machen, sie ihm so oft und wiederholt abzufragen, um zu wissen, ob er sie recht gefaßt habe; ihn so oft, so ernstlich und feyerlich den Bund der Tugend, das heilige Versprechen, stets ein gutes Gewissen unbefleckt zu erhalten, erneuern zu lassen, daß sie gewiß sind, es sey des Kindes, des Jünglings oder der Jungfrau ernstlicher Wille, stets seine auch noch

so geliebten Neigungen seiner Pflicht zu unterwerfen. Die Aeltern und Lehrer müssen in der Kindheit und Jugend dem menschlichen Geiste die Anleitung zu dem oft wiederholten Nachdenken über die Gründe seiner Pflicht verschaffen, daß es zur Fertigkeit in der Erkenntniß davon gelangt. Die Aeltern und Lehrer müssen den Verstand des Kindes so oft das Urtheil der Nothwendigkeit und Verbindlichkeit seiner Pflicht, selbst, ernst, ruhig und feyerlich, das ist, mit der Achtung, die dieser wichtigsten unter allen Wahrheiten gebührt, aussprechen lassen, daß es in diesem Urtheil zur Fertigkeit erhoben wird! Vorzüglich muß dieß im Confirmationsunterricht ein Hauptgeschäfte der Prediger seyn! Es ist traurig, wenn dieß nicht bedacht, und die Zeit mit Dingen zugebracht wird, die großentheils nur auf das Ansehen Anderer angenommen, nur dem Lehrer nachgesagt, ins Gedächtniß gefaßt, und höchstens im Gedächtnisse behalten werden. Eine recht feste, lebendige und wirksame Ueberzeugung von der Pflicht des Menschen, den lebendigen und wirksamen, allein wahren und allein seligmachenden Glauben, daß der Mensch Gott nicht anders wohlgefällig, und nicht anders ewig selig werden könne, als dadurch, daß er stets den Willen Gottes ernstlich zu thun sich bestrebe, und das ist eben der wahre Glaube an Jesum, Matth. 7, 21-23. diesen nicht blos als ein Bekenntniß des Mundes; sondern als eigne Ueberzeugung und eignes Urtheil der Kinder bewirkt zu haben, muß ein jeder Lehrer gewiß seyn, wenn er ein Kind confirmirt, oder den Bund eines guten Gewissens

vor

vor Gott feyerlich schließen läßt. Er muß ferner jedes Kind belehren von dem, was es nun ferner thun müsse, um in dem einmal gefaßten guten Vorsatze zu beharren; welche Mittel es brauchen müsse, um seine Erkenntniß von seiner Pflicht zu erhalten, zu befestigen, zu erweitern, zu vervollkommnen, und immer wirksamer zu machen, nämlich das Gebet, die öftere ernstliche Selbstprüfung, und die häuslichen und öffentlichen Andachtsübungen; um auf dem einmal betretenen guten Wege immer weiter fortzugehen!

**Haben Aeltern und Lehrer diese Pflicht versäumt**, ihre Kinder und Zöglinge bis zu dem ernstlichen Willen, und dadurch bis zu der Kraft zu erheben, ihre Neigung ihrer Pflicht, dem Willen Gottes, stets zu unterwerfen: **so ist ihnen das Böse, welches ihre Kinder und Schüler künftig thun, zuzurechnen!** Wehe ihnen! Ihre Schuld ist groß, ist unbeschreiblich groß!

Ist aber ein Mensch zu der Kraft erhoben, seine Neigung seiner Pflicht zu unterwerfen: so kann er nun auch die Mittel gebrauchen, durch welche er allein diese seine Kraft erhalten und immer mehr verstärken kann. Er ist nun sittlich frey in Absicht des Grundsatzes seines Willens, und er kann nun durch den Gebrauch der angewiesenen Mittel seine sittliche Willensfreyheit immer mehr erhöhen, erweitern und vervollkommnen. Er kann seine sittliche erlangte Willensfreyheit aber nur unter der Bedingung erhalten, wenn er durch öfteres ernstliches Nachdenken seine Einsicht in die Gründe der Noth-

wendigkeit seiner Pflicht lebendig und wirksam erhält. Sonst wird sie, und zwar nun durch seine Nachlässigkeit, wieder vom Reiz des Verbotenen für die Sinnlichkeit geblendet. Er kann die erlangte Fertigkeit, dem Willen Gottes zu folgen, nur dadurch erhalten, erhöhen, erweitern, vervollkommnen; wenn er nun oft in seinem Innern, in Absicht aller Pflichten, und in Absicht jeder einzelnen Pflicht, das Urtheil seines Verstandes über ihre Nothwendigkeit und Verbindlichkeit wiederholt und erneuert, und so seinen Verstand immer mehr zu diesem Urtheil übt, und durch Uebung zur Fertigkeit erhebt. Wenn er das unterläßt, so verliert er durch seine Nachlässigkeit seine Fertigkeit im Guten wieder; denn eine Fertigkeit, die nicht geübt wird, geht nach der Natur der menschlichen Seele wieder verloren. An die Stelle des richtigen Urtheils seines Verstandes über die Nothwendigkeit seiner Pflicht, tritt nun wieder ein unrichtiges Urtheil, daß es doch wohl Ausnahmen von derselben geben, daß man doch wohl dann und wann auch verbotenen Begierden folgen könne, wenn man nur hernach sich wieder bessere. Denn nach der Natur des Menschen kämpft stets, wie die Bibel sagt, das Fleisch mit dem Geiste, die sinnliche Begierde mit dem Urtheil der Vernunft über die Nothwendigkeit, dem Willen Gottes stets und allein zu folgen, und der Mensch wird von der sinnlichen Begierde wieder besiegt, wenn er nicht stets wider dieselbe kämpft, und stets auf seiner Hut ist. Auf diese Weise kann der Mensch die durch Erziehung ihm verschaffte Kraft zum Guten wieder verlieren,

und dann bedarf es wieder der Unterstützung von außen, um ihm dieselbe wieder zu verschaffen. An dieser Unterstützung soll es nach Gottes Willen nie dem Menschen fehlen. Nach Gottes Willen soll ein jeder sich seines Bruders annehmen; wenn er fiel, ihm wieder aufhelfen; wenn er den rechten Weg verließ, ihn wieder zurechtweisen mit sanftmüthigem Geiste. Würde immer so von einem jeden Menschen für die Besserung derer, mit welchen er in näherer Verbindung steht, und die er also insbesondere wieder zurechtweisen soll, wenn sie sich verirrten, brüderlich pflichtmäßig gesorgt: so würde kein Mensch lange böse bleiben. Aber daß dieß nicht geschieht, das ist die Ursache davon, daß so manche Menschen lange Zeit böse und ungebessert bleiben, und in so fern ist dann das Böse, das der Mensch thut, theils ihm selbst, theils denen zuzurechnen, die nicht pflichtmäßig für seine Besserung sorgten. Vernachlässigen so die Menschen ihre Pflicht, andere zu bessern: so läßt Gott dieß so lange zu, so lange es nicht gehindert werden kann, ohne die wohlthätigste Ordnung in der Welt zu unterbrechen. Aber sobald als es geschehen kann, ohne diese wohlthätigste Ordnung der Welt zu unterbrechen, sobald hat Gott auch von Ewigkeit her erschütternde äußere Umstände veranstaltet, die die Sinnlichkeit der Menschen wieder schwächen, und unter den Gehorsam gegen seinen Willen beugen. Können solche Umstände nach der wohlthätigsten Ordnung der Welt nicht in diesem Leben für den Menschen statt finden: so macht doch endlich der Tod seiner Verbindung mit diesem seinem

Leibe, und der Macht der Sinnlichkeit über ihn ein Ende, und läßt ihn die Verworfenheit seiner bösen Gesinnungen und Grundsätze wahr und richtig erkennen.

So ist die Besserung des Menschen, so wohl in Absicht des Anfanges, als auch in Absicht des Fortganges im Guten, immer Gottes Werk, der den Anfang theils durch Menschen, theils durch äußere von Ihm geordnete Umstände, theils durch das dem Menschen verliehene natürliche Vermögen, gebessert zu werden, bewirkt, und die Fortsetzung der Besserung und immer höhere Veredlung des Menschen zu allem Guten, theils durch die Kraft zum Guten, die Er dem Menschen verschaffte, theils durch den Unterricht, die Ermahnungen und Beyspiele andrer Menschen, die Er durch die ihnen verschaffte Erkenntniß seines Willens und Kraft demselben zu folgen leitet, theils durch die Umstände und Verhältnisse, worin Er den Menschen kommen läßt, befördert.

Hingegen der Mangel der Besserung, und die Folge davon, das Böse, was ein Mensch denkt, wählt, beschließt, will oder thut, ist immer eine Folge und Wirkung entweder der vernachlässigten Erziehung des Menschen zum Guten, und also der pflichtwidrigen Nachlässigkeit der Aeltern und Lehrer; oder der Nachlässigkeit andrer Menschen, die ihre Pflicht für die Besserung des Menschen wußten und erfüllen konnten; oder der Bosheit andrer Menschen, die ihn durch Zureden und böse Beyspiele verführten; oder der eignen Nachlässigkeit des Menschen, der einmal die Kraft erlangt hatte, seinen Willen durch die Erkennt-

kenntniß seiner Pflicht zu bestimmen, und die Mittel kannte und gebrauchen konnte, sich diese Kraft zu erhalten, aber den Gebrauch dieser Mittel vernachläßsigte, und wieder ein Knecht der Sinnlichkeit ward. Zugelassen ist das Böse von Gott als eine Folge der wesentlichen Eingeschränktheit der sinnlichen Natur des Menschen; indem Menschen entweder gar nicht seyn, oder nur mit ihren wesentlichen Einschränkungen seyn konnten. Aber das Böse ist nicht eine nothwendige und wesentliche Eigenschaft der Natur des Menschen; sondern es ist ihm immer seiner Natur nach möglich, gut zu werden, unter der Bedingung, daß seine Vernunft hinlänglich geübt und gestärkt werde, um seine Sinnlichkeit zu beherrschen. Das Böse, in so fern es böse ist, objectiv oder subjectiv betrachtet, ist immer wider Gottes Willen. Gott will nicht, daß der Mensch seiner Sinnlichkeit immer als Knecht unterworfen bleibe; wenn er auch vielleicht hier noch nicht Herr seiner sinnlichen Begierden wird, hier sich nur noch dazu vorübt, die Verworfenheit und Abscheulichkeit des Bösen künftig erst recht erkennen zu lernen. Gott will nicht, daß der Mensch, wenn er einmal die Kraft erlangt hat, seine Begierden zu beherrschen, sich denselben wieder unterwerfe; wenn er auch vielleicht durch Verführung von Andern oder durch Versuchungen, denen zu widerstehen er noch nicht stark genug war, in Stunden der Schwachheit und Uebereilung hingerissen wird. Nur das Gute, nur das, was seinem Willen gemäß ist, was so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich befördert, will Gott. Das lehrt er uns durch

die Vernunft mit überzeugender Gewißheit erkennen, wenn gleich in diesem Leben von den Menschen das Gute noch nicht völlig erreicht werden kann, was durch sie nach Gottes Willen erreicht, in Ewigkeit immer vollkommner erreicht werden soll. Es ist dem Menschen genug zu wissen, daß er jede Pflicht erfüllen kann, wenn er es nur ernstlich will, und nach dem Maaße, als er es ernstlich will; und daß er diesen ernstlichen Willen in Absicht jeder Pflicht bey sich erwecken kann, wenn er nur recht oft und ernstlich über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit derselben nachdenkt, sich zum Entschluß, sie zu erfüllen, übet, und sich darin eine Fertigkeit durch Uebung erwirbt. Das dieß ihm an sich seiner Natur nach möglich sey, ist er sich bewußt, und also, daß es blos an seinem Willen liege, daß er das nicht thue, wenn er es nicht thut; folglich daß er noch nicht der sey, der er seyn solle, sondern nach Besserung streben müsse; und dieß ist ihm hinreichend, um ihn zum Muth und Eifer zur Besserung zu erwecken, und zugleich auch von seinem sittlichen Unwerth zu überzeugen, wenn er das versäumt.

**Verdienst** kann ein Mensch sich wohl bey Menschen und um Menschen erwerben; denn er kann, ohne ihr Zuthun, durch seine freye Thätigkeit, ihnen Güter und Vortheile verschaffen, wofür er einen Lohn von ihnen fordern kann, weil und in so fern er nicht schuldig ist, für sie umsonst zu arbeiten, und weil er selbst des rechtmäßigen Gewinns durch seine Arbeiten bedarf, es also Pflicht für ihn ist, um rechtmäßigen Gewinn zu arbeiten, und er also ein Recht

auf diesen Gewinn, als die Frucht und den verdienten Lohn seiner Arbeit hat. Oder wenigstens, wenn der Arbeitende keines Lohns bedarf, und keinen Lohn fordert: so ist der, für den er gearbeitet hat, ihm doch Dankbarkeit schuldig, da er zu seinem Wohl etwas beygetragen hat. — Vor Gott aber kann kein Mensch ein Verdienst, oder ein Recht, etwas als Lohn, der ihm gebührte, zu fordern erlangen. Denn 1) alle Kräfte, Mittel und Gelegenheiten, Gutes zu thun, verdankt der Mensch Gott. 2) Er leistet dadurch nicht Gott einen Dienst, dessen Gott zu seiner Seligkeit bedürfte. Gott gewinnt nicht durch seine Tugend, so wie er Gott nicht schaden kann durch seine Sünden und Laster. Nur er selbst gewinnt durch seine Tugend an Vollkommenheit und Glückseligkeit und andre Menschen gewinnen eben daran durch ihn. 3) Der Mensch weis nicht, was ihm zu seinem wahren Wohl gereicht, in so fern von Glücksgütern die Rede ist. Nur das weis er, daß Weisheit und Tugend seine Pflicht, und daß es Gottes Wille ist, daß er immer vollkommner und glückseliger werden soll. Er muß also nie bestimmen wollen, was Gott ihm in Absicht der sinnlichen Güter geben solle; er muß nur stets das seinige thun, und dann überzeugt seyn, daß er eben dadurch auch seine Glückseligkeit allein und sicher befördern könne, und daß dasjenige Maaß von Reichthum, Ehre, Macht und Ansehen und Vergnügen, welches ihm rechtmäßig zu Theil wird, für ihn das Beste sey. 4) Er muß aber sein Daseyn, seine Kräfte, seine zunehmende Vollkommenheit, und alles Gute, welches

ihm zu Theil wird, stets als eine Wirkung der Güte Gottes, oder des göttlichen Willens, der stets das Beste, für Alle und für jedes Einzelne seiner Geschöpfe will, betrachten. Denn dafür lehrt ihn seine Vernunft das alles erkennen, und damit kann die Gesinnung, der Gedanke und das Urtheil nicht bestehen, daß dieß ihm als Lohn von Gott gebühre. Ein Gedanke, der dem Verhältnisse des Geschöpfs zum Schöpfer widerstreitet. Eine seiner Tugend angemessene Glückseligkeit erwarten, heißt von Gott erwarten, daß er uns, nach dem Maaße unsers Gehorsams gegen seinen Willen, stets das Beste für uns und für die Welt nach seiner untrüglichen Weisheit und unendlichen Güte zu Theil werden lassen werde. Aber diese Erwartung gründet sich auf unsre Tugend nur als auf die an unsrer Seite nothwendige Eigenschaft, ohne welche wir gar nicht der Glückseligkeit fähig wären; nicht als auf eine verdienstliche, sondern als auf eine pflichtmäßige Eigenschaft, welcher wir uns bewußt sind. Sie gründet sich nur auf Gottes Weisheit, Güte und Macht, als auf die Ursache unsrer Glückseligkeit. Wenn also 5) **Würdigkeit** so viel heißt als **Verdienst**: so giebt uns Tugend keine Würdigkeit der Glückseligkeit, sondern nur die Fähigkeit derselben. Denn höchstens könnte die Tugend uns dessen, **was wir bedürfen, um mit unserm Daseyn und mit unserm Zustande zufrieden zu seyn**, würdig machen. Sollte dieß die Vernunft bestimmen, die das doch allein beurtheilen könnte: so dürften wir auf sehr wenige Güter Anspruch machen. Gott giebt uns aber nicht blos, was wir bedürfen; son-

sondern das Beste für uns und für Alle; das Beste, was uns zu Theil werden kann, wenn der Endzweck Gottes, möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit außer sich zu bewirken, erreicht werden soll, und dieß ist immer auch für uns das Beste. Dieß kann also nicht als Folge unsrer Würdigkeit; sondern nur als Wirkung seiner Weisheit und Güte betrachtet werden. 6) Gott giebt selbst den noch Ungebesserten und Bösen stets, was für sie selbst und für Alle das Beste ist, wodurch ihr eignes Wohl und das gemeine Wohl am meisten erhöhet wird; und bey diesen kann doch selbst die Idee der Würdigkeit nicht statt finden, sondern nur die Idee der Unwürdigkeit. Aber die Gebesserten sind nach dem Maaße ihrer Besserung einer höhern Glückseligkeit fähig, und dürfen sie daher auch von Gottes Güte erwarten. Die Ungebesserten hingegen sind einer des Namens für Menschen würdigen Glückseligkeit unfähig, nur thierischen Genusses fähig, und wir wissen es, daß sie durch ihr Widerstreben gegen den Willen Gottes sich unvermeidlich Verderben und Elend zuziehen und ihrer wahren Wohlfarth schaden; weil Gottes Wille nur das Beste jedes Menschen wollen kann, und also dem Willen Gottes widerstreben seiner eignen wahren Wohlfarth widerstreben heißt.

**Schuld** aber zieht sich der Mensch vor Gott zu, eben so, wie vor Menschen. Wir sagen von einem Menschen, er sey **schuldig**, wenn er etwas nicht geleistet hat, was er zu leisten verpflichtet war; z. B. er ist mir noch so viel **schuldig**. **Schuld** heißt daher 1) das Sollen dessen, was man noch

nicht

nicht geleistet hat, oder der Mangel der erfüllten Pflicht. Schuld heißt 2) die Ursache eines Uebels, z. B. er ist daran schuldig oder unschuldig, das ist, er ist die Ursache davon, oder nicht die Ursache davon. Oder man sagt, das ist seine eigene Schuld, das ist, er ist selbst die Ursache des Uebels, das ihn trifft. 3) Schuld heißt endlich auch eben so viel als Strafbarkeit, das ist, Verpflichtung, ein im Gesetz angedrohtes Uebel wegen eines gewissen Verbrechens zu erdulden, oder die Ursache, daß eine Strafe, ein vom Gesetze gedrohtes Uebel jemand trifft, z. B. er ist des Todes schuldig, er muß nach dem Gesetze sterben, er ist für sich die Ursache des Todes, den das Gesetz auf sein Verbrechen gesetzt hat.

Wie man überhaupt die Begriffe vom Verhältnisse menschlicher Regenten und Richter zu Menschen entlehnt, und auf Gott übertragen hat: so redet man auch von einer Schuld des Bösen oder Verschuldung vor Gott. Das Böse macht den Menschen vor Gott schuldig, das ist, 1) er hat nicht geleistet, was er leisten sollte, nämlich den Gehorsam gegen Gottes Willen; 2) Er ist dadurch für sich und für andre Menschen eine Ursache von Uebeln, die eine Folge seines Ungehorsams gegen Gott sind, und 3) er zieht sich durch den Ungehorsam gegen Gott alle die Uebel zu, die Gott den Uebertretern seiner Gesetze gedrohet hat. Jemand an seine Schuld vor Gott erinnern, das hat also vornämlich die Absicht, ihn zu erinnern, daß seine Gesinnungen, Grundsätze und Handlungen dem Willen Gottes nicht gemäß seyn; daß er nach Gottes Willen anders gesinnt werden und han-

deln sollte, und daß er dazu nach dem Urtheil der Vernunft verbunden, daß der Gehorsam gegen den Willen Gottes für ihn, als ein Geschöpf Gottes, durchaus nothwendig sey; weil Gott von ihm, vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit, die höchste Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Zuversicht und Folgsamkeit gebühre; weil er ganz von Gott abhange, keinen vernünftigen Zweck anders erreichen könne, als wenn er Gottes Willen und Endzweck stets zu dem Seinigen mache, und Gottes Willen und Endzweck auch für den höchsten Zweck, den die Vernunft ihm aufgeben könne, erkennen müsse; daher denn auch seine Vernunft das Urtheil fällen müsse, daß der Gehorsam gegen Gottes Willen seine heiligste und höchste Pflicht, und nichts für ihn als ein vernünftiges Wesen nothwendiger sey, als Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes, hingegen nichts thörichter, unvernünftiger, seiner unwürdiger, und für ihn selbst und für die Welt verderblicher sey, als dem Willen Gottes zu widerstreben. Demnach gilt objectiv die Zurechnung der Schuld vor Gott jeden Menschen ohne Ausnahme. Vor Gott ist kein Lebendiger gerecht. Ps. 143, 2. Keiner ist schon das, was er werden soll. Keiner hat schon geleistet, was er immer mehr zu leisten streben soll. In so fern aber ist die Erinnerung unsrer Schuld nur die Erinnerung unsrer Unvollkommenheit, die uns antreiben soll, nach einer immer höhern Vollkommenheit zu streben, nicht die Erinnerung an Gottes Misfallen an uns; sondern die Erinnerung an Gottes Willen, daß wir stets vollkommner werden sollen, und daß

wir diesen Willen nie ganz erfüllt haben, nie schon vollkommen sind, sondern immer mehr werden sollen, was wir noch nicht sind.

Die Erinnerung an die Schuld des Menschen vor Gott hat aber auch die Absicht daran zu erinnern, daß die Menschen eben deswegen, weil sie noch nicht sind, was sie nach Gottes Willen seyn und immer mehr werden sollen, selbst die Ursache aller der Uebel sind, durch welche die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen von Menschen gehindert wird; und daß Gott diese Uebel nur zulasse, aber sie immer mehr und mehr vermindert und aufgehoben wissen wolle. Die Erinnerung an die Schuld vor Gott gilt auch in der Hinsicht alle Menschen ohne Ausnahme. Alle sind noch fehlerhaft, mehr oder weniger unvollkommen, mehr oder weniger unfähig, ihre eigene und die allgemeine Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern. Auch dieß soll uns nur daran erinnern, daß die Uebel des Lebens von Gott nur in der Absicht zugelassen sind, um uns schwache sinnliche Menschen seinen Willen in Absicht unsrer Vollkommenheit und Glückseligkeit immer besser erkennen zu lehren, uns auf alles, was wir vermeiden müssen, desto leichter aufmerksam zu machen, und uns desto stärkere Antriebe zu allem Guten zu geben.

Endlich hat die Erinnerung an Schuld vor Gott auch die Absicht, den Menschen zu erinnern, daß er für sich selbst die Ursache aller der Uebel sey, welche Gottes Wille den Uebertretern seiner Gesetze droht. Gott hat an ihm sein heiliges Misfallen, denn er will noch das Böse, und Gott kann an keinem Bösen

ein Wohlgefallen haben. Gott will seine Besserung, und er widerstrebt diesem Willen Gottes. Also wird Gott ihn auch alle die Uebel treffen lassen, die nothwendig sind, ihn zu bessern, und ihn zu der wirksamen Erkenntniß zu führen, daß er durch den Ungehorsam gegen Gottes Willen nicht, wie er thöricht sich noch einbildet, seine Glückseligkeit erhöhe und vermehre; sondern vielmehr mit dem Aufschube seiner Besserung und Vervollkommnung auch immer seine wahre Glückseligkeit hindere, und sich selbst Verderben und Elend bereite. Dieses Misfallen Gottes, und diese Uebel, welche nothwendig sind, um ihn zum Gehorsam gegen Gott zurückzuführen, verursacht der Mensch sich selbst, wenn er wissentlich und vorsätzlich wählt und thut, was ihm verboten ist. In dieser Bedeutung gilt die Erinnerung der Schuld vor Gott nur den, der noch nicht so gesinnt ist, daß er sich des Wohlgefallens Gottes erfreuen, und sich eines redlichen Bestrebens, Gottes Willen immer vollkommner zu erfüllen, bewußt seyn kann. Denn für den, der das kann, sind die Uebel, die ihn treffen, nicht Beweise des Misfallens Gottes; sondern Mittel zu einer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit, oder, wie die Bibel bildlich sie nennt, nicht Strafen, sondern väterliche Züchtigungen oder Erziehungsmittel zu vollkommnerer Tugend und Glückseligkeit.

Alles Gute, welches dem Menschen, durch seine eigenen rechtmäßigen Bemühungen, oder durch günstige Umstände, oder durch die Fürsorge andrer Menschen, zu Theil wird, ist ein Geschenk der göttlichen

Güte. Auch wenn dem noch ungebesserten Menschen etwas Gutes auf eine rechtmäßige Weise, und also nach dem Willen Gottes zu Theil wird; so ist das Güte Gottes gegen ihn. **Gott ist auch gegen die Undankbaren und Boshaften gütig.** Luc. 6, 35. Er will auch ihr Bestes, und hat die Absicht, sie durch Güte zur Besserung zu leiten. Hingegen was einem Menschen nicht auf eine rechtmäßige Weise, also nicht nach dem Willen Gottes, durch Betrug oder Raub, durch Gewalt oder List zu Theil wird, das ist nicht als ein Geschenk, sondern nur als eine Zulassung Gottes zu betrachten. Für den Rechtschaffenen, der sich des Wohlgefallens Gottes, bey seinem redlichen Tugendeifer bewußt ist, heißt alles Gute, **ein Segen, eine Wohlthat Gottes.** Ein Segen Gottes, als ein Zeichen seines Wohlgefallens, und eine Wohlthat Gottes, weil ihm das Gute, da er es recht gebraucht, zu seinem wahren Wohl gereicht, und Gott dadurch sein Wohl befördern will. Für ihn ist daher alles, auch das Unangenehmste in seinen Schicksalen, eine Wohlthat Gottes, denn er gebraucht es, wie er soll, und es gereicht ihm dadurch unter Gottes Regierung zu seinem wahren Wohl. Denen, die Gott lieben, thätig ihn lieben, das heißt, seinen Willen thun, muß alles zum Besten dienen, Röm. 8, 28. da er nur das Beste wollen kann, und mit untrüglicher Weisheit und uneingeschränkter Macht stets das Beste für alle und für ein jedes seiner Geschöpfe bewirkt.

In eben diesem Sinne heißt auch das Gute, welches denen zu Theil wird, die sich des Wohlgefal-

fallens Gottes bewußt sind, eine **Belohnung Gottes**, das ist, ein **Zeichen seines Wohlgefallens**. Der Ausdruck ist gleichfalls von Menschen entlehnt, die ihr Wohlgefallen Andern durch Belohnungen zu erkennen geben. Wenn hingegen von einer verheißenen, oder künftig von Gott zu erwartenden Belohnung die Rede ist: so ist darunter die beym Gehorsam gegen Gott zu erwartende stets sich erhöhende Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen, (in so fern diese Erwartung für ihn ein Antrieb wird, den Willen Gottes immer treuer zu erfüllen,) zu verstehen, wie Menschen die Verheißung einer Belohnung als Antrieb für Andere zu dem, was diese bewirken sollen, gebrauchen. Das heißt nicht **lohnsüchtig** seyn, wenn wir überzeugt sind, daß der Gehorsam gegen Gott der einzige und sichere Weg zu einer immer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit sey. **Lohnsüchtig** ist der **Eigennützige**, der nur wegen des **gegenwärtigen Gewinns sinnlicher Güter** das thut, was er thut, stets fragt, nicht was er soll, sondern was ihm dafür werde? und nicht thut, was er soll, wenn er nicht dadurch an Reichthum, Wollust oder Ehre gewinnt; und thut, was er nicht soll, wenn er davon den meisten Gewinn an solchen Gütern erwartet. **Belohnung Gottes** ist das Gute nur für den Tugendhaften, nicht für den Ungebesserten und Lasterhaften. Aber der Tugendhafte findet die Belohnung seiner Tugend nicht vornämlich in äußern Gütern für seine leibliche Wohlfarth. Denn diese sind ihm nicht die vornehmsten Güter, nach welchen er strebt. Nach ihnen

strebt er nur, in so fern sie ein Bedürfniß seiner Natur, und ein unentbehrliches Mittel sind, um für die Menschen, für deren Wohl er insbesondere sorgen soll, recht viel Gutes zu wirken. Darum ist er für Reichthum, Ehre und Vergnügen nicht gleichgültig; aber er betrachtet sie auch nur als Mittel zu höhern Zwecken. Seine edelste Belohnung ist das Bewußtseyn des heiligen Wohlgefallens Gottes, nebst allen damit verbundenen und daraus fließenden reinen Freuden seines Geistes, nämlich die Zufriedenheit mit seinen Gesinnungen und Grundsätzen, die Ruhe des Gewissens, das Bewußtseyn, seiner Menschenwürde und hohen Bestimmung gemäß zu denken und zu handeln, der Anblick des Guten, welches zu stiften Gott ihm gelingen ließ, die verdiente Achtung und Liebe guter Menschen, und die Aussicht auf eine ewig zu erhöhende Vollkommenheit und Glückseligkeit. Diese eigenthümlichen Freuden der Tugend, welche Gott, der Schöpfer unsrer Natur, mit derselben für uns verband, sind, so wie der eigne Zuwachs an Vollkommenheit und Glückseligkeit unsrer Seele, durch die Erfüllung jeder Pflicht und durch jeden errungenen Sieg im Kampfe des Glaubens und der Tugend, recht eigentliche Belohnungen Gottes für die Tugendhaften. Aber da, wie oben gezeigt wurde, kein Verdienst des Menschen vor Gott im eigentlichen Verstande statt findet: so findet auch kein Gedanke an schuldigen Lohn bey den Belohnungen Gottes statt; sie sind ein Lohn seiner freyen Güte, denn diese giebt uns mehr, als wir verdienen, und niemals, was uns schädlich ist, sie giebt uns immer das Beste.

Strafe

**Strafe Gottes** ist gleichfalls ein auf Gott angewendeter, von menschlichen Handlungen und Verhältnissen entlehnter Ausdruck. Wie der Regent und Richter straft, das ist, auf die Uebertretung eines Gesetzes Uebel folgen läßt, um sein Misfallen daran zu beweisen, und künftig den Gestraften und Andere davon abzuhalten: so heißen auch die Uebel, die Gott mit der Uebertretung seines Gesetzes verbunden hat, Strafen Gottes, um daran zu erinnern, daß Gott dadurch sein Misfallen an der Uebertretung seines Gesetzes zu erkennen geben, und dadurch von derselben abhalten wolle. Nur muß nie der Unterschied aus der Acht gelassen werden, der sich zwischen menschlichen Strafen und Strafen Gottes findet. 1) Die Uebel, welche Menschen als Regenten und Richter häufig mit der Uebertretung ihrer Gesetze verbinden, z. B. Gefängniß, Verlust an Gütern, Schläge, Tod, sind ein Werk der Menschen, welche diese Uebel drohen und verhängen, und würden sonst nicht allein nicht den Menschen treffen, über den sie verhängt werden; sondern auch überall nicht in der Welt gewesen seyn, wenn der Wille des Richters sie nicht verhängte. Hingegen wenn Uebel als Strafen Gottes gedacht werden: so müssen sie doch nie als sein Werk gedacht werden. Denn kein Uebel als ein Uebel kann als ein Werk Gottes angesehen werden; sondern es ist nur als eine Zulassung Gottes anzusehen, der dasselbe zuzulassen beschloß, weil es vermöge der natürlichen Eingeschränktheit der Dinge nothwendig war, und in der Verbindung, worin Gott es setzte, zum möglichstgrößten Wohl des Gan-

zen und jedes Einzelnen hingelenkt wird. 2) Wenn von Menschen Strafen verhängt werden: so werden die von ihnen nach dem Gesetze verhängten Uebel schon dadurch Strafen, daß sie nach dem Gesetze für die Uebertreter des Gesetzes verhängt werden, und wir können es beurtheilen, welche Uebel einen Menschen als Strafe seines menschlichen Richters treffen. Aber wenn gleich alle Menschen Gottes Gesetz vielfältig übertreten, und wenn gleich alle Uebel, die den Menschen treffen, von Gott zugelassen, und so geordnet sind, daß sie ihn nach Gottes Zulassung treffen: so sind doch nicht alle Uebel, die Gott einen Menschen treffen läßt, Strafen Gottes, und wir dürfen nicht urtheilen, daß Gott einen Menschen strafe, wenn er ihn Uebel treffen läßt. Denn das hieße den Menschen richten und verdammen, und das können und sollen wir nicht. Nur das eigne Gewissen eines Menschen kann in seinem Innern über seine Strafbarkeit, und also auch über das Misfallen Gottes an seiner Gesinnung ein Urtheil fällen, und es fällt dieß Urtheil gewiß, wenn es nicht in den Schlaf einer trägen Sicherheit versunken ist. So sprach den Brüdern Josephs ihr Gewissen das Urtheil: das haben wir an unserm Bruder Joseph verschuldet. Hingegen auch die größten, und noch so außerordentlich scheinenden Unglücksfälle, sind kein Beweis dafür, daß Gott den Menschen damit strafe. Wir würden, wie einst Hiobs Freunde, nicht recht von Gott reden, wenn wir sie dafür erklären wollten. Dem, der sich seines redlichen Eifers, dem Willen Gottes gehorsam zu seyn, bewußt ist, sind alle Uebel,

die

die ihn treffen, nur wohlthätige Erziehungsmittel, ihn zu einer noch höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit zu erheben. 3) Gottes Strafen sind theils **natürliche**, theils **positive** Strafen. Natürliche heißen die Strafen, die als natürliche Folgen böser Gesinnungen und Handlungen für den bösen Menschen nach der Natur der Sache als eine Wirkung aus der Ursache entstehen. Sie sind theils innere, theils äußere natürliche Strafen. Die innern natürlichen Folgen des Bösen für den bösen Menschen sind theils der Verlust an Vollkommenheit und sittlicher Würde, und die sittliche Verschlimmerung der Denkungsart und Gesinnung des Menschen; theils der Verlust aller innern eigenthümlichen Freuden der Tugend, des Bewußtseyns des Wohlgefallens Gottes, der Zufriedenheit mit sich selbst und eines ruhigen Gewissens, und der erfreulichen Hoffnung auf eine ewige Seligkeit.

Die äußern natürlichen Folgen des Bösen zeigen sich in dem Verlust an Gesundheit, Ehre und Reichthum, welche dem Menschen durch Tugend rechtmäßig erhalten, und immer vollkommner zu Theil geworden wären. Sie sind nicht mit einer jeden bösen Gesinnung und That; sondern mit denjenigen besonders verbunden, durch welche die Pflichten gegen unsre Gesundheit, bürgerliche Ehre und Reichthum vernachlässigt oder geradezu verletzt werden. Daher rührt es, daß oft ein böser Mensch gesunder seyn kann, als ein guter Mensch; weil jener vielleicht die Sorge für seine Gesundheit nicht nur nicht vernachlässigt; sondern diese Sorge selbst mit Verletzung höherer

Pflichten übertreibt. Der Tugendhafte sorgt auch für seinen Leib, aber nur als für ein Werkzeug der Seele, und scheut daher Anstrengung und Beschwerden nicht, die sein Beruf ihm auflegt, wenn er auch bey geringerer Anstrengung eines höhern Grades körperlichen Wohlseyns genießen könnte, so lange nur nicht seine Gesundheit so darunter leidet, daß sein Leben dadurch verkürzt wird. Ja selbst Gesundheit und Leben ist er bereit, höhern Pflichten, wenn es nöthig ist, aufzuopfern. Denn seine Gesundheit und sein irdisches Leben ist ihm nur ein untergeordnetes Gut; nur ein Mittel zu einem höhern Zweck, nicht sein höchster Zweck. Die hingegen, welche die Gesundheit des Leibes zum höchsten Zwecke machen, können diesen Zweck erreichen, indem sie größere Güter, die Güter der Seele, dem Wohlseyn des Leibes vorziehen, und um dieß möglichst zu vermehren, jene aufopfern. Eben so kann derjenige, der die Ehre bey Menschen höher, als alles andre schätzt, und selbst verbotene Mittel zu diesem Zwecke zu gebrauchen sich nicht scheut, wenn er schlau genug ist, um die rechten Mittel zu seinem Zwecke zu wählen, mehr Ehre bey Menschen erlangen, als der Tugendhafte, der auch die Ehre bey Menschen nur als ein untergeordnetes Gut, hingegen Gottes Beyfall als sein höchstes Gut betrachtet, und daher nie unrechtmäßige Mittel gebraucht, um Ehre bey Menschen zu erlangen. Freylich wenn diejenigen, von welchen die Bestimmung der Zeichen der bürgerlichen Ehre abhängt, immer einsichtsvoll und rechtschaffen genug wären, um ihre Pflichten gebührend zu erfüllen: so müßte

das

das unter den Menschen nicht so oft der Fall seyn. Es ist ein vor Gott schwer zu verantwortender Misbrauch der bürgerlichen Macht, wenn Rang und Ehrenzeichen nicht dem, der sie verdient; sondern dem Minderwürdigen oder gar Unwürdigen, nach Gunst und nicht nach Gerechtigkeit, ertheilt werden. Denn dadurch wird unendlich viel Gutes gehindert, und nicht minder Böses befördert. Aber wie häufig geschieht das nicht, und daher kann auch leicht der Lasterhafte mehr bürgerliche Ehre erlangen, als der Tugendhafte. Eben so kann oft ein Lasterhafter mehr Reichthümer sich erwerben, als er bey strenger Gewissenhaftigkeit hätte erwerben können; und mehr sinnliches Vergnügen genießen, als er bey redlicher Treue in allen seinen Pflichten hätte genießen können; wenn er nur schlau genug ist, alles zu vermeiden, was ihm einen Verlust an Gütern zuziehen, oder sein Vergnügen stören und in der Folge verbittern könnte. Dieß ist alles der Natur der Sache gemäß nicht anders zu erwarten, und Gott läßt es zu, damit die Menschen es nach und nach immer mehr einsehen lernen sollen, daß alle diese Güter nicht die wahre, für den Menschen bestimmte Glückseligkeit, die der Lohn der Tugend ist, ausmachen; daß vielmehr Reichthum und Ehre, Gesundheit und sinnliches Vergnügen, nur Mittel zu einem höhern Zwecke sind, den der Mensch als seinen Endzweck, als sein höchstes Gut, sich vorsetzen und zu erreichen streben soll.

Hingegen wer die Pflichten der Sorge für seine Gesundheit verletzt, zieht sich Krankheiten und einen frühern Tod zu. Wer für seine Ehre nicht gebührend

sorgt,

sorgt, hat Schimpf und Schande zum Lohn. Wer die Pflichten der gebührenden Sorge für seine irdischen Güter aus den Augen setzt, stürzt sich in Armuth und Mangel. Wer für frohen Genuß seines Lebens nicht gebührend sorgt, so weit dieß mit höhern Pflichten bestehen kann, der hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn seine finstre Lebensart ihm sein Leben verbittert.

So hat das Böse immer für das wahre Wohl des Menschen nachtheilige Folgen. Denn je böser eine Gesinnung oder Handlung ist, desto tiefer sinkt der Mensch durch sie herab, desto mehr verschlimmert sie ihn, desto weiter entfernt sie ihn von dem Ziele seiner Bestimmung, von der stets sich erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit, wozu er von Gott berufen ist. Die bisher beschriebenen Folgen böser Gesinnungen und Handlungen sind in der Natur der Sache und in der Natur der menschlichen Seele gegründet. Sie heißen Strafen Gottes, nicht weil Gott sie bewirkt; sondern weil Gott sie zuläßt, da sie von der Natur der Menschen nach dem Wesen derselben unzertrennlich waren; und weil Gott sie zu seinen heiligen, weisen und gütigen Absichten, die Menschen zu immer höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen, als Mittel braucht, und so geordnet hat, daß seine Absichten dadurch erreicht werden. Gott will, die Menschen sollen durch die üblen Folgen, die das Böse für sie selber hat, sich nach dem Bedürfnisse ihrer schwachen Natur desto leichter überzeugen, daß sein heiliger Wille, der ihnen das Böse verbeut, der beste sey, und daß sie sei-

nen Willen, das gemeine Beste Aller, für deren Wohl sie wirken können, stets befördern müssen, ohne je ihren Lüsten und Begierden zu folgen, wenn sie ihr eigenes wahres Wohl befördern wollen. Das Böse ist nicht blos darum böse, weil es für den Menschen selbst Uebel zur Folge hat; sondern weil es überhaupt dem Endzweck Gottes, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, zuwider ist. Aber es heißt auch darum böse, weil es für den Menschen selbst Uebel zur Folge hat, denn Gott will jedes Menschen möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit. Daß etwas sinnliche Uebel für den Menschen zur Folge hat, das beweißt noch nicht, daß es böse sey. Das Gute, die treue Erfüllung der Pflichten, kann sinnliche Uebel zur Folge haben, und es ist eben ein Beweis einer höhern Vollkommenheit der menschlichen Seele, wenn sie sich vor keinem sinnlichen Uebel scheut, sobald ihre Pflicht sie auffordert, dasselbe zu übernehmen. Nur von geistigen Uebeln, nur vom Verluste an Vollkommenheit und Glückseligkeit der Seele, ist hier die Rede, wenn behauptet wird, daß das Böse auch darum böse sey, weil es für den Menschen selbst üble Folgen hat. Wenn das Böse sinnliche Uebel nach sich zieht: so sind diese doch nicht das, was dem Bösen seine wahre Glückseligkeit raubt. Sein Böseseyn raubt ihm dieselbe. Die sinnlichen Uebel können ihn vielleicht noch eher zum Nachdenken bringen, zur Besserung antreiben, und also, wenn sie diesen Zweck erreichen, Wohlthat werden. Aber, neben den natürlichen Folgen seiner bösen Gesinnungen und Handlungen,

gen, treffen den Bösen auch sonst vielleicht noch viele, wenigstens einige und mancherley Uebel des Lebens; und auch diese haben bey ihm die Absicht, seine noch nicht der Vernunft hinlänglich unterworfene Sinnlichkeit noch mehr zu beugen, und seine Vernunft zur Herrschaft über seine Begierden zu erziehen. Die Schule des Unglücks und der Drangsale ist eine vorzüglich wirksame Anstalt Gottes, die rohe Sinnlichkeit zu bändigen, das Geschrey der tobenden Begierden zum Schweigen zu bringen, damit der Mensch die Stimme der Vernunft wieder höre, und fähig werde der Stimme Gottes, der durch den Verstand und das Gewissen zu ihm spricht, zu folgen. Als eine solche Schule muß also der Mensch alle Uebel des Lebens ansehen, wenn er eine Gottes würdige Absicht bey denselben denken will. Aber für den Bösen sind die Uebel zugleich Zeichen des Misfallens Gottes an seiner noch bösen Gesinnung, und also **Strafen** seiner bösen Gesinnung, und heißen **positive**, das ist, von Gott nach seiner freyen Weisheit, oder weil er es für die Welt und für den Menschen selbst am besten erkannte, durch die Einrichtung der Welt verhängte **Strafen**. Das Daseyn der Uebel hat nicht seinen Grund im Willen Gottes, sondern im Wesen der Ursachen, aus welchen sie folgen. Aber daß sie den Bösen treffen, das hat seinen Grund in der von Gott gemachten Einrichtung der Welt, und es ist Gottes Wille, daß sie dem Bösen zu Zeichen seines Misfallens am Bösen, und zur Bezähmung seiner bösen Begierden dienen sollen.

In der Sittenlehre, oder um unsre Pflichten zu erkennen und zu beobachten, ist der Begriff einer bedingten Willensfreyheit, (die immer ein hinlängliches Erkenntniß der Nothwendigkeit der Pflicht, und eine hinlängliche Uebung in dieser Erkenntniß zu einem richtigen und wirksamen Urtheil voraussetzt,) völlig genügend. Der Wille Gottes, daß der Mensch immer besser werden soll, und die Eigenschaft der menschlichen Seele, daß der Mensch immer besser werden kann, sobald er nur die Mittel dazu kennt, und sie pflichtmäßig braucht, kann hinlänglich erwiesen werden. Der erste dieser beyden Sätze begründet die Pflicht des beständigen Fortstrebens nach Erkenntniß und Fertigkeit zu allem Guten. Der zweyte Satz begründet die eigne Schuld, oder den Beweis des eigenen sittlichen Unwerths dessen, der seine Pflicht kennt, und doch nicht die Mittel gebraucht, von welchen er weis, daß er sie brauchen muß, um gebessert zu werden. Daß er dieß gekonnt habe, daß die Gewalt seiner sinnlichen Begierden keine blinde zwingende Gewalt sey, sondern seine Vernunft stets einwillige, wenn er den sinnlichen Begierden folgt, das vermag der Mensch nicht abzuleugnen, wenn er einmal durch Erziehung zur hinlänglichen Erkenntniß seiner Pflicht, und zum Vermögen, die Mittel der Besserung zu gebrauchen, geleitet war. Er sollte damals seiner Neigung widerstehn, als sie ihn reizte, die tägliche Andacht zu Hause, die öffentliche Andacht am Sonntage zu versäumen; und doch zog er mit einem natürlich freyen Willen damals seine Bequemlichkeit seiner Pflicht vor. Es lag blos daran,

an, daß ihm der Gehorsam gegen seine Pflicht nicht wichtiger war, als das Vergnügen, das er derselben vorzog. Er muß also sich selbst das Urtheil sprechen: du bist Gott misfällig bey deiner Verdorbenheit, und du kannst dich ihr entreißen, du kannst besser werden, wenn du nur willst. Fange wieder an, ruft die Vernunft ihm zu, die Besserungsmittel zu gebrauchen, die du bisher zu gebrauchen versäumt hast; sonst bleibst du ungebessert und lasterhaft. In dem Augenblick, da die Vernunft dieß Urtheil in einem ungebesserten Menschen ausspricht, erhält aber vielleicht die noch überwiegende sinnliche Begierde die Oberhand, und Reize des Angenehmen blenden die Vernunft so, daß sie dasselbe doch als ein größeres Gut dem Gebotenen vorzieht.

Es ist wahr, wenn so dem Menschen nur eine bedingte Freyheit beygelegt wird, das ist, wenn sie nur als eine Eigenschaft des schon Tugendhaften betrachtet wird: so wird dadurch die Schuld der **bösen Menschen** vermindert, indem sie im lasterhaften Zustande nicht als frey; sondern nur als der Besserung durch Hülfe von Andern fähig, und folglich als fähig, auch einmal frey zu werden, betrachtet werden. Das Böse ist dann als eine Unvollkommenheit, die ihnen noch eigen ist, die ihnen aber nicht eigen bleiben soll, und die ihrer Natur nach aufhören kann, zu betrachten. Aber wird dadurch denn irgend etwas der Sittenlehre widerstreitendes behauptet? Wird das Böse dadurch gebilligt und gut geheißen; oder nicht vielmehr ernstlich gemisbilligt? Wird nicht die Bedingung angezeigt, unter welcher der Lasterhafte gebessert wer-

werden kann; wenn Andre ihm nur zu Hülfe kommen, ihm seine Pflichten ernstlich vorhalten, ihn seinen bösen Gesellschaftern entreißen, und ihn zu den Uebungen der Beherrschung seiner Begierden, und zum Gebrauch der Mittel, die zu seiner Besserung nöthig sind, gebührend anhalten? Warum sollten wir denn, wider alle auf Erfahrung beruhende vernünftige Einsicht, und ohne alle aus der Erfahrung herzunehmende vernünftige Gründe ferner behaupten, daß der Lasterhafte moralischfrey, und wirklich vermögend sey, gut zu handeln? Etwa damit der Lasterhafte aus dem Mangel seiner Kraft zum Guten nicht einen Grund hernehme, sich dem Zureden und Ermahnen Andrer zu widersetzen, die ihn zum Gebrauch der Besserungsmittel auffordern und anhalten wollen? Wie könnte dieß mit Grund gefürchtet werden, so lange die Grundwahrheit feststeht, daß Gott die Besserung des Menschen will, daß er nur unter der Bedingung der Besserung Gott wohlgefällig und einst nach dem Tode selig, und hingegen in einem ungebesserten Zustande nach dem Tode nicht anders als elend seyn könne! Der Lasterhafte kann seine Pflicht, den Willen Gottes, die Abscheulichkeit und Verworfenheit des Bösen, und die Vortreflichkeit und Würde der Tugend erkennen; wenn gute Menschen sich nur seiner annehmen, ihm diese Wahrheiten gebührend vorstellen, und ihn zu der deutlichen Einsicht leiten, die ihm noch fehlt, ihm das Verderben, das ihm droht, rührend und wahr vorstellen; nicht ermüden, nicht aufhören zu bitten und in ihn zu dringen, wenn er auch lange widersteht; ihn endlich

dahin bringen, gute Anweisungen zur Besserung zu Hause zu lesen, und in der Kirche den Unterricht treuer und einsichtsvoller Lehrer zu hören.

Ich habe selbst bisher noch immer geschwankt, in meinem Urtheil über die Lehre von der Freyheit des menschlichen Willens, da ich so viele hochachtungswürdige Gelehrte sich für die Meinung erklären sah, daß ein jeder erwachsener und vernünftiger Mensch auch die Kraft habe, seiner Pflicht stets zu folgen. Aber nach reiferer Ueberlegung muß ich diese Meinung für ungegründet erkennen, und ich halte es für meine Pflicht, dieß öffentlich zu erklären, weil ich es für sehr nothwendig erkenne, daß die Menschen über diese Sache richtiger zu denken, und das Geschäft der Besserung eines Lasterhaften, und ihre Pflichten in der Hinsicht, richtiger zu beurtheilen anfangen.

Fürchtet man etwa, daß die Uebertreter bürgerlicher Gesetze, wenn man lehrte, daß der Mensch nicht aus eigner Kraft sich vom Laster zur Tugend wenden könne; sondern nur, wenn er gehörig zum Gebrauch der Besserungsmittel angeführt werde, dann minder strafbar erscheinen würden, weil sie das Böse nicht lassen konnten? Nein! Die Nothwendigkeit der Strafe, und die strenge Wachsamkeit über der Vollziehung derselben erhellt um desto mehr! Der Mensch kann das, wozu er überwiegende Bewegungsgründe erkennt. Ueberwiegt die Furcht vor der gewissen Strafe nur seine sinnliche Lust zum Verbotenen: so wird er sich es nicht erlauben. Er wird dem Gesetz aus Furcht vor der Strafe gehorchen.

chen. Hingegen wenn er hoffen darf, ungestraft das Gesetz zu übertreten: so wird die Furcht vor der Strafe nicht die Lust überwiegen, und er wird das Gebot übertreten. Nur derjenige, der ohne seine Schuld ein bürgerliches Gesetz nicht kannte, ist eigentlich nicht strafbar, wenn er es übertritt. Wer wissentlich ein bürgerliches Gesetz übertritt, muß desto nothwendiger gestraft werden, damit die Obrigkeit nicht durch Nachsicht andere zu gleichen Uebertretungen reize! Für den ungebesserten Menschen ist kein anderes Mittel, seine bösen Begierden dem Gesetze zu unterwerfen, als die Furcht vor der gewissen Strafe.

Hingegen hat die entgegengesetzte Meinung, daß ein jeder böser Mensch die Kraft habe, sich selbst zu bessern, sehr bedenkliche und beherzigungswerthe Folgen zum Nachtheil der Verbesserung der Menschen, und der allgemeineren Beförderung wahrer Tugend und Sittlichkeit. Denn sie veranlaßt 1) bey dem bösen Menschen selbst ein ganz unrichtiges Urtheil über seinen sittlichen Zustand, und ein beständiges Aufschieben der Besserung. Denn er täuscht sich mit der Einbildung: du kannst eben sowohl das Gute, den Willen Gottes, als das Böse, was Gott verboten hat, thun. Dein Wille ist frey, denkt er, und wenn du es also einst willst: so kannst du aus eigner Kraft gut handeln. Daher schiebt er denn, so lange das Böse ihm noch so reizend, und seine sinnliche Begierde in den Jahren des jugendlichen und männlichen Alters noch so heftig ist, seine Besserung von einem Tage zum andern, von einer Woche

zur andern, von einem Jahre zum andern auf, und es fällt ihm nicht ein, daß er dadurch seine Besserung erschwert, seinen sinnlichen Begierden immer mehr Gewalt einräumt, und seine Vernunft immer mehr zur Fertigkeit in dem verkehrten Urtheil übt, daß es doch besser sey, seine Begierden nach allem Angenehmen, was man erlangen könne, zu befriedigen, als aus Gehorsam gegen Gott sich die Befriedigung verbotener Lüste zu versagen. Er dünkt sich nie so verderbt und böse, als er wirklich ist, weil er immer noch die Kraft zum Guten zu haben meint, die er doch verloren hat. Gewiß wird also durch diese Meinung der Zustand eines lasterhaften Menschen weit gefährlicher, als wenn er die Wahrheit erkennte, daß, **wer Sünde thut, der Sünde Knecht ist,** und **nur die Wahrheit,** richtige Belehrung von Gottes Willen, **ihn frey machen könne.** Erkennt er hingegen jede wissentliche und vorsätzliche Sünde für einen Beweis seiner moralischen Knechtschaft, und seines Unvermögens zu allem Guten in seinem lasterhaften Zustande: so denkt er doch wenigstens nicht besser von sich selbst, als er wirklich ist; erkennt die Krankheit seiner Seele, und wird dadurch desto eher noch zu rechter Zeit angetrieben, vor derselben zu erschrecken, und die Arzeney, welche allein die Gesundheit seiner Seele wiederherstellen kann, zu gebrauchen. Wie soll derjenige, welcher seine Kräfte noch für ungeschwächt hält, bewogen werden, die zu seiner Stärkung nöthigen Mittel zu suchen und zu gebrauchen? Wie dem Kranken nichts nothwendiger ist, als die Erkenntniß, daß er wirklich

lich krank sey: so ist auch dem bösen Menschen nichts nothwendiger, als sein Unvermögen zu allem Guten richtig zu erkennen!

Aber die Einbildung des Lasterhaften, daß er noch immer die Kraft habe, den Willen Gottes zu thun, hat auch 2) die für seine sonst eher mögliche Besserung sehr hinderliche Wirkung, daß er die Besserungsmittel, die er sonst noch vielleicht gebraucht hätte, nun ganz vernachlässigt, indem er es nicht erkennt, daß sie zu seiner Besserung nothwendig sind. Sonst gieng der Lasterhafte selbst vielleicht noch in die öffentlichen Andachtsversammlungen, und las auch noch zu Hause am Morgen und Abend ein Gebet, und am Sonnabend und Sonntage eine Predigt oder ein anderes Erbauungsbuch, so lange er noch wenigstens den Vorsatz hatte, sich künftig zu bessern, noch Besserung für nothwendig hielt, nur jetzt sie noch gern verschieben wollte, und noch nicht ganz verhärtet im Bösen und gegen Gottes Willen gleichgültig war. Er feyerte auch von Zeit zu Zeit das Andenken des Todes Jesu, und gebrauchte wenigstens äußerlich als ein Christ die christlichen Besserungsmittel. Denn er war belehrt, daß der ungebesserte Mensch nicht anders gebessert werden könne, als durch den Gebrauch des göttlichen Unterrichts, durch welchen Gott wirke, und den Sünder zur Erkenntniß der Sünde, zur Reue über dieselbe, zum Verlangen, Gott wieder wohlgefällig zu werden, und zu dem einigen wahren Glauben führe, daß er dieß nur durch Besserung seines ganzen Herzens und Lebens werden könne; welcher Glaube, wenn er zur leben-

digen und wirksamen Ueberzeugung geworden sey, ihm Kraft gebe zur gründlichen Bekehrung und Besserung; und den ernstlichen Anfang in derselben, und mit demselben die Beruhigung seiner Seele im Bewußtseyn, nun wieder Gott wohlgefällig gesinnt zu seyn, Liebe zu Gott, Erneurung seines ganzen Sinnes und Wandels, und Heiligung durch immer treueres Bestreben, Gott in allen seinen Pflichten gehorsam zu seyn, nebst der Beständigkeit im Guten wirke. Er kannte also die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Besserungsmittel, wenn überhaupt die Besserung ihm möglich seyn sollte. Da machte denn doch oft, was er hörte und las, wohlthätige Eindrücke auf seine Seele; er ward nicht ganz verhärtet, vergaß Gottes nicht ganz, so lange er die Besserungsmittel noch gebrauchte; er ward vielleicht wirklich zur Erkenntniß und wirksamen Ueberzeugung von der Nothwendigkeit sein Herz und Leben zu bessern geleitet, und also wirklich gebessert. Aber lehrt man ihn von Jugend auf, daß die Vernunft an sich schon nicht allein das Vermögen oder die Fähigkeit, sondern auch die Kraft zu allem Guten gebe, und daß er in dem Augenblicke, da er unrecht handelte, auch hätte recht handeln können: so erkennt er nicht, woran es ihm noch fehlt, und wie er besser werden könne. Er wird also auch weder die natürlichen Besserungsmittel, noch diejenigen, welche das Christenthum anweiset, gebrauchen; weil er ihrer nicht zu bedürfen meint, sondern sich immer stark genug dünkt zu allem, was er solle. Er wird nur zu leicht seine Vernunft zur Gunst seiner Schooß- und Lieb-

lings-

lingsneigungen bestechen, so daß sie in ihm das Urtheil fällt, seine Willensmaxime könne ein allgemeines Gesetz seyn, und er wird sich vielleicht zu eben der Zeit recht sicher glauben, seiner Vernunft zu folgen, da er doch nur seiner Neigung oder seinem eigennützigen Vorurtheil folgt. Denn ein solcher Mensch legt sich nur die Frage vor: Wie müßte ein jeder vernünftiger Mensch handeln, wenn er in meiner Lage wäre? Ist nun sein System ein egoistisches System: so täuscht ihn leicht der Wahn, daß dieß das System der Vernunft sey, und also ein jeder Mensch in seinem Falle nach diesem System handeln werde. Der kriegliebende eroberungssüchtige ruhmbegierige Regent fragt sich, was ein jeder in seinem Falle thun würde; wenn er die Macht hat, ein anderes Land zu unterjochen, und den Reichthum, Glanz und Umfang seines Reiches, durch die Vernichtung des Handels eines andern Reiches, und durch Eroberung eines Theils desselben zu erhöhen. Seine Vernunft räth ihm den Krieg, weil sie urtheilt, daß dieß ein jeder in seinen Umständen wollen würde! Nicht so leicht hätte seine Vernunft so urtheilen können, wenn er gefragt hätte: was ist Gottes Wille, und was ist für das Wohl der Menschheit am besten?

Endlich hindert 3) die Meinung, daß jeder Mensch könne, was er soll, auch andere sonst gutgesinnte Menschen, gebührend an der Besserung anderer Menschen zu arbeiten, und leitet selbst die Lehrer der Jugend und die Prediger von dem rechten Wege ab, auf welchem sie für die Besserung ihrer

Schüler und Zuhörer arbeiten sollten. Sie meinen, was der Mensch zu seiner Besserung bedürfe, das könne und müsse er selbst thun. Keiner könne auf den Menschen, als auf ein moralisch freyes Wesen wirken, weder daß er böse, noch daß er gut werde. Beydes werde er nur durch sich selbst, und er könne es nur durch sich selbst werden. Daher sind sie weder so vorsichtig in der Vermeidung alles Schadens, den sie durch ihr Beyspiel stiften können, als sie seyn sollten; noch so eifrig in der Erfüllung der Pflicht, andern ein gutes Beyspiel zu geben, als es ihnen gebührte. Daher halten sie ihre Kinder nicht zu Gebets- und Andachtsübungen an, geben selbst, wenn sie derselben nicht mehr zu bedürfen meinen, auch andern darin kein Beyspiel; befördern nicht durch ihre Reden die Erkenntniß der Nothwendigkeit solcher Uebungen; befördern vielleicht selbst Geringschätzung derselben, und suchen überhaupt nicht mit gebührendem Eifer ihre verirrten Freunde und Bekannten wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Daher glaubt der Lehrer schon für die sittliche Besserung seiner Schüler gehörig zu sorgen, wenn er ihnen nur die Pflichten des Menschen recht deutlich bekannt macht, und überhaupt nur ihren Verstand und ihr Gedächtniß mit Kenntnissen bereichert. Er zweifelt gar nicht, daß sein Schüler, wenn er seine Pflicht nur wisse, sie auch erfüllen könne. Er denkt nicht daran, daß er den ernstlichen Willen und Vorsatz, das Gute zu thun, zuerst und vor allen Dingen erwecken, und hernach hinlänglich üben und befestigen müsse. Er

hütet

hütet sich so gar sorgfältig, von den Folgen pflichtmäßiger und pflichtwidriger Handlungen die Bewegungsgründe jene zu wählen und diese zu verwerfen herzunehmen, um nicht dadurch die reine Achtung für die Pflicht als Pflicht, die er in ihrem innern moralischen Bewußtseyn schon voraussetzt, oder doch allein zu erwecken sucht, zu vermindern, und er warnt sie sogar selbst davor, die Bewegungsgründe zu ihren Handlungen von den Folgen derselben für das gemeine Wohl oder Weh herzunehmen. Eben so der Prediger. Er begnügt sich mit der Darstellung der Pflicht, ohne die Verbindlichkeit derselben recht einleuchtend aus ihrer Nothwendigkeit zum gemeinen Wohl zu erweisen, weil er voraussetzt, daß einem jeden sein sittliches Gefühl und Gewissen dieß schon hinlänglich sage. Er fordert zur Beobachtung der Pflicht auf, ohne die Mittel anzuzeigen, durch deren Gebrauch ein jeder die Kraft dazu erlangen kann, weil er diese Kraft schon bey einem jeden voraussetzt. Er deckt die Irrthümer und Vorurtheile auf, welche den Menschen auf Irrwege verleiten; allein er vertilgt sie nicht aus den Gemüthern der Zuhörer, weil er die Beweise nicht vollständig einleuchtend macht, aus welchen allein die hinlängliche Ueberzeugung hervorgehen kann, daß das getadelte Verhalten pflichtwidrig sey. Er wird vielleicht gar gleichgültig gegen die feyerlichen Uebungen zur Gottesverehrung, die er durch Lehre und Beyspiel leiten und recht erwecklich zum Guten machen soll; weil er es nicht erkennt, wie wohlthätig sie in ihren Wirkungen auf die Besserung der Menschen sind. Er

versäumt die Seelsorge in seiner Gemeine, den Zuspruch, den Kranke von ihm am Krankenbette wünschen, die gebührende Benutzung der Abendmahlsfeyer am Krankenbette für den Kranken und für die Umstehenden; weil er meint, der Mensch müsse zu seiner Besserung alles selbst thun, und nicht einsieht, wie nothwendig ihm dazu der Beystand Andrer, und wie wichtig die Pflicht des Predigers sey, ihm diesen Beystand zu leisten, wozu er recht eigentlich durch sein Amt berufen ist.

Ich glaube in dieser Abhandlung, von der nur bedingten moralischen Freyheit des menschlichen Willens von der Herrschaft der sinnlichen Neigungen, es nicht unbemerkt lassen zu müssen, daß auch die Bibel so von der Freyheit des Menschen, und von seiner Kraft zum Guten lehrt, als von einer bedingten, nur Gebesserten eignen, aber auch bey diesen noch eingeschränkten, und stets zu erhöhenden, den Lasterhaften aber noch ganz fehlenden Kraft. Jesus sagte nach Matth. 26, 41. Marc. 14, 38. zu seinen Schülern: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Eurer Gesinnung nach, die durch den Unterricht Gottes, den ich euch gegeben habe, gebessert und nach Gottes Willen gebildet ist, seyd ihr willig und entschlossen, eurer Pflicht alles aufzuopfern, und vergl. Marc. 14, 31. selbst in den Tod mit mir zu gehen. Aber wegen eurer noch zu mächtigen Sinnlichkeit seyd ihr schwach, zu schwach, diesem Entschluß standhaft getreu zu bleiben; ja vergl. v. 37. ihr könnt nicht einmal eine Stunde mit mir wachen. Er zeigt ihnen aber auch das Mit-

tel

tel an, sich im Guten zu stärken: **Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet.** Betet, stärkt euch nach meinem Beyspiel durch das Andenken an Gott und Gottes Willen, zur Beständigkeit in eurem guten Vorsatze, mich nicht zu verleugnen, vergl. v. 31. damit ihr, wenn die Zeit der Versuchung, oder Reizung zum Abfall von mir und meiner Lehre kommt, in derselben bestehen, und mich nicht verleugnen möget. Aus dieser Stelle erhellt, daß auch der Gebesserte, dessen Wille gut ist, nach Jesu Lehre noch nicht unbedingte Kraft zu allem Guten hat; sondern nur unter der Bedingung des treuen Gebrauchs der Besserungsmittel, oder wenn ihm in dem Augenblicke, da er handeln soll, das Andenken an Gott und Gottes heiligen Willen lebhaft gegenwärtig ist.

Hingegen lehrt Jesus Joh. 8, 35. **Wer Sünde thut, wer wissentlich und vorsätzlich Böses thut, der ist der Sünde Knecht,** der ist, nicht frey; die Sünde, das ist, die Neigung zum Bösen, herrscht über ihn. Aber auch der Lasterhafte kann frey werden; Joh. 8, 32. **ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frey machen.** Erkenntniß der Wahrheit, das ist, der richtigen Belehrung von dem, was Gottes Wille, und die Bedingung seines heiligen Wohlgefallens sey, ist also das Mittel zur Freyheit von der Knechtschaft des Geistes, von der Herrschaft sinnlicher Neigungen über die Vernunft zu gelangen. Fährt der Mensch nicht fort, solchen Unterricht zu gebrauchen: so verdunkelt sich seine Erkenntniß, sein Urtheil wankt,

wird endlich unrichtig, seine sinnlichen Neigungen blenden und besiegen seine Vernunft von neuen. Denn nach Joh. 8, 31. ist dieß die Bedingung: **So ihr bleiben werdet an meiner Rede**, wenn ihr stets meinen Unterricht behaltet, euch desselben wieder erinnert, und darüber weiter nachdenkt, und nach demselben eure Urtheile und Grundsätze bildet.

Matth. 13, 4-7. 19-22. werden die Hindernisse der Geistesfreyheit angegeben; 1) bey einigen macht der Unterricht von ihren Pflichten gar keinen Eindruck; ihr Herz ist fühllos und gleichgültig gegen die Stimme der Pflicht. Die bey ihnen herrschende böse Neigung gestattet ihnen keine Aufmerksamkeit auf die Lehren der Wahrheit, und der sinnliche Reiz des Bösen und verführerischer Beyspiele macht, daß das Gute, was sie etwa sehen und hören, bey ihnen ohne alle Wirkung bleibt. Der ausgestreute Saame der Wahrheit gleicht in Absicht ihrer einem Saamen, der gar nicht in das Land kommt, sondern daneben auf den Weg fällt, und von Vögeln gefressen wird. 2) Etwas weniger gefühllos sind Andre, aber sie sind unbeständig und leichtsinnig. Sie verachten die Wahrheit nicht, sie achten auf dieselbe und geben ihr Beyfall, wenn sie ihnen vorgehalten wird. Aber sie sind ungeübt zum Nachdenken über dieselbe, sie gebrauchen nicht täglich die gebührenden Besserungsmittel, vergessen daher bald des Gehörten wieder, und folgen nach wie vor ihren sinnlichen Begierden. Bey ihnen gleicht der ausgestreute Saame der Wahrheit dem Saamen, der auf steinigten Boden in wenige Erde fällt, aufkeimt, aber bald ver-

trocknet, weil es ihm an Saft im Lande und seiner Wurzel an Nahrung fehlt. So auch der, der noch zu wenige Kenntnisse und Einsichten von seinen Pflichten, und noch zu wenige Fertigkeit im richtigen Urtheil über dieselben erlangt hat. 3) Andre mögten gern den Gehorsam gegen Gott mit der Befriedigung ihrer Lieblingsneigungen verbinden. Sie thun ihre Pflicht, wo sie nicht mit ihrer Neigung streitet. Aber ihre Anhänglichkeit an irdischen Gütern und Freuden ist so groß, daß sie es nicht einsehen, daß nur der Gott wirklich gehorsam sey, der ihm auch dann gehorsam ist, wenn seine Neigung dem Willen Gottes zuwider ist. Sie hören gern Ermahnungen zur Tugend, und meinen auch denselben zu folgen. Aber auch sie sind keiner wahren Tugend, keines wahren Gehorsams gegen Gott fähig; weil sie noch immer von ihren Lieblingsneigungen beherrscht werden. Die Wahrheit bleibt auch bey ihnen unwirksam. Sie gleicht einem Saamen, der unter Dornen und Unkraut fällt, und dessen Aufwachsen von denselben gehindert wird. Wie also der Saame immer einen angemessenen fruchtbaren Boden erfordert, wenn er Früchte tragen soll: so setzt auch, nach Jesu Lehre, der Unterricht von den Pflichten des Menschen, eine demselben schon eigene hinlängliche Vorbereitung und Uebung zum Nachdenken und Urtheilen, und eine Fertigkeit seine Neigungen zu beherrschen, nebst einem stets fortgesetzten Gebrauch der Besserungsmittel, und steter Uebung im Nachdenken über seine Pflichten, und in der Beherrschung seiner Neigungen voraus, wenn die Wahrheit bey ihm wirksam werden,

und er vermögend seyn soll, ihr zu folgen. Darum sagt auch Jesus Joh. 6, 44: **Es kann niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater.** Erst muß der Mensch von Gott durch die Umstände, worin Gott ihn setzte, durch Erziehung, Unterricht und Beyspiel, zu dem ernstlichen Willen, besser zu werden, geleitet seyn, ehe er der Wahrheit Gehör geben, und ihr folgen kann! Hingegen von den bösen Menschen, die seine Lehre nicht annehmen wollten, sagte Jesus nach Joh. 5, 44: **Wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet? Und die Ehre, die vor Gott ist, suchet ihr nicht!** Wie wäre es euch bey euren Gesinnungen und Grundsätzen möglich, meine Lehre von der würdigen Verehrung Gottes als Wahrheit anzuerkennen, und mir beyzupflichten? Es ist euch Pharisäern ja nur um Ehre und Ansehen bey eurer Parthey zu thun, und nur um den Beyfall derer, die zu eurer Parthey gehören! Nach der wahren Ehre, die das Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes allein uns geben kann, und nach dem Beyfall Gottes, strebet ihr nicht! Jesus sprach also den Pharisäern die Kraft, an ihn zu glauben ab, er erklärte dieß für etwas bey ihren Grundsätzen für sie moralisch unmögliches. Er redet nicht von natürlicher Unmöglichkeit, nicht davon, daß ihre Vernunft die Wahrheit seiner Lehre gar nicht einzusehen, und das Gewicht der Beweise für die Wahrheit derselben gar nicht zu schätzen und zu beurtheilen vermögte. Er redet vielmehr vom Uebergewicht ihrer Neigung zu der Ehre und den Vortheilen, welche sie durch das

Ansehen ihrer Parthey bey dem Volke erlangten, und erklärt es deswegen für unmöglich, daß die erkannte Wahrheit ihren Willen bestimmen könne, sich öffentlich zu derselben zu bekennen, und ihr die Ehre zu geben, die ihr gebührte.

Nach Matth. 13, 12. Marc. 4, 25. Luc. 8, 18. Matth. 25, 29. bediente sich Jesus oft der sprichwörtlichen Belehrung: **Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat.** Der Sinn derselben ist, wer die nöthige Vorbereitung, Fähigkeit und Uebung hat, den Unterricht von seinen Pflichten zu fassen, und wer solchen Unterricht, den er gehört hat, behält; dem wird mehr gegeben, der ist dadurch fähig, mehr Gutes zu lernen und anzunehmen, so daß er die Fülle habe, indem er sich einen reichen Schatz von Kenntnissen und guten Grundsätzen, Gesinnungen und Fertigkeiten erwirbt. Wer aber nicht hat, nicht die nöthige Vorbereitung, den nöthigen Unterricht erhalten, oder ihn doch nicht behalten hat, von dem wird auch genommen, das er hat; der vergißt auch des Guten wieder, das er erkannt, und verliert die guten Fertigkeiten wieder, die er erworben hatte. Darum sagte er vom großen Haufen des Volkes, im Gegensatz gegen seine Schüler, **es sey demselben nicht gegeben, es habe noch die Fähigkeit nicht, die Geheimnisse des Himmelreichs,** die bisher unerkannte Lehre, daß das Reich Gottes kein bürgerliches, sondern ein geistiges Reich, ein Reich der Wahrheit

und

und der Tugend seyn solle, zu fassen und für wahr zu erkennen.

So lehrt auch Paulus 1 Kor. 2, 14-16. Ein Mensch, der noch nicht durch den Geist Gottes, durch den Unterricht von göttlicher Wahrheit, gebessert ist, der noch seinen sinnlichen Begierden folgt, faßt die Lehre des Geistes Gottes, die göttliche Lehre vom Reiche Gottes, nicht. Sie dünkt ihn unvernünftig, und er kann sie, und die Gründe ihrer Wahrheit, nicht einsehen; denn sie richtig zu beurtheilen, das setzt eine vom Geiste Gottes gebesserte Gesinnung voraus. Aber derjenige, dessen Gesinnung vom Geiste Gottes gebessert ist, vermag alles, was zu der Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu gehört, richtig zu beurtheilen; hingegen vermag kein ungebesserter Mensch ihn, und die Gründe seiner Ueberzeugung richtig zu beurtheilen. Denn welcher ungebesserte Mensch kennt Gottes Willen, so daß er den Gebesserten davon belehren könnte? Wir aber kennen ihn, als Bekenner der Lehre Christi, denn Christus hat uns von ihm belehrt.

Zur Erläuterung dieser Worte verdient folgendes bemerkt zu werden. Ψυχικος, als der äußerste Gegensatz von πνευματικος, ist ein Mensch, der nur ψυχην, nicht πνευμα, hat. Paulus gebraucht das Wort nur 1 Kor. 15, 44. 46. wieder, außerdem kommt es nicht im N. T. vor; in der letzten Stelle setzt er gleichfalls σωμα ψυχικον einem σωματι πνευ-

πνευματικῳ entgegen. Ψυχη heißt die gemeine menschliche Seele, die allen Menschen eigen ist. Πνευμα hingegen bedeutet einen nicht allen Menschen gemeinschaftlichen Vorzug der Seele einzelner Menschen, eine vorzügliche Geistesgabe. Ψυχη ist die Kraft zu erkennen, zu wollen und zu thun, was der sinnlichen Begierde gemäß, was dem Menschen angenehm und nützlich ist, und zu erkennen, zu verwerfen und zu meiden, was der sinnlichen Begierde zuwider, was unangenehm und schädlich für den Menschen ist. Diese hat der Mensch mit den Thieren gemein. Durch sie ist er noch nicht mehr als ein Thier, nur klüger und gewandter als die Thiere, nur ein vollkommneres Thier, das ist, ein vernünftiges Thier; aber durch sie bleibt er den Thieren verwandt, denn die Vernunft ist ihm, so lange er blos ψυχην hat, nur das im vollkommneren Maaße, was der Instinct den vernunftlosen Thieren ist, ein Mittel, seine sinnlichen Naturbedürfnisse zu befriedigen. Πνευμα hingegen erhebt den Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott. Die Seele ist dem Menschen als Menschen wesentlich. Nicht so der Geist. Dieser ist eine besondere Gabe von Gott. Gott ist ein Geist; Joh. 4, 24. und Gott theilte sich den Menschen von jeher durch Belehrung von seinem Willen und Stärkung der Vernunft mit der Kraft, seinem Willen zu folgen, mit. Wer Gottes Willen recht erkennt, und nicht auf seinen Eigennutz, oder auf das, was ihm angenehm ist; sondern nur immer auf das sieht, was Gott will, und thut, was Gott gebeut, der hat den Geist von

Gott, den Geistesvorzug, zu welchem Gott die Menschen erhebt; denn alle Erkenntniß Gottes und seines Willens, und alle Kraft, demselben zu folgen, kommt von Gott. Ψυχικος ist also, wer Gott und Gottes Willen gar noch nicht anerkennt, und zur Regel seines Willens macht. Ein Mensch kann schon πνευμα, die göttliche Geistesgabe haben; aber noch σαρκικος oder σαρκινος seyn, 1 Kor. 3, 1-4. das ist, erst den Anfang der richtigen Erkenntniß Gottes, und des Gehorsams gegen Gottes Willen gemacht haben. Der Geist kann willig, aber das Fleisch schwach seyn. Es kann ihm noch schwer seyn, sich von Vorurtheilen, die er einst gehegt hat, von Sünden, die er einst geliebt hat, zu befreyen. Er ist dann νηπιος εν χριστω, ein Kind, ein Anfänger in christlicher Erkenntniß und christlichen Gesinnungen. Hingegen wer frey von allen jüdischen und heidnischen Vorurtheilen es erkennt, daß Gott im Geist und in der Wahrheit, aufrichtig durch Tugend und Rechtschaffenheit verehren, die einzige würdige Verehrung Gottes sey, und wer diesen seinen Glauben an Jesum auch stets durch Tugend, durch treues Bestreben, Gott stets gehorsam zu seyn beweiset; wer also nicht seinen Begierden oder Vorurtheilen, sondern der Lehre Jesu und dem Willen Gottes folgt, der ist πνευματικος, ein durch den Geist Gottes gebesserter und geleiteter Mensch, τελειος ανηρ εν χριστω, ein Mann im Christenthum; er denkt, will und thut so, wie er nach Jesu Lehre denken, gesinnt seyn und handeln soll.

soll. Er ist von Gott selbst durch Jesu Lehre zu höhern Geistesvorzügen, zur höhern Aehnlichkeit mit Gott, Eph. 4, 24. Col. 3, 10. erhoben.

Der natürliche Mensch also, wie Luther übersetzt, ist der, der noch nicht zur richtigen Erkenntniß von Gott und Gottes würdiger Verehrung gelangt ist, der es noch nicht mit wirksamer Ueberzeugung erkannt hat, daß der Mensch dem Willen Gottes, und nicht seinen sinnlichen Begierden folgen muß, und daß Gott durch Vernunft und Gewissen uns seinen Willen kund thut. Dieser kann, sagt Paulus, sich noch nicht von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu überzeugen; also auch derselben nicht folgen. Paulus beschreibt also die Kraft, Gottes Willen zu thun, und seine Neigungen dem erkannten Willen Gottes zu unterwerfen, als eine bedingte Kraft, die nur unter der Bedingung der vorher erlangten, und zur wirksamen Ueberzeugung erhobenen, richtigen Erkenntniß Gottes und seines Willens dem Menschen eigen, nicht aber dem Menschen als Menschen wesentlich ist. Πνευματικως ist so viel als δια του πνευματος, durch die Geistesgabe, so wie ρητως für δια του ρητου, durch klare Worte, gesetzt wird. Παντα v. 15. geht auf τα του πνευματος του θεου, was Gottes Geist lehrt; υπ' ουδενος nämlich αλλου, ἢ πνευματικου; nur ein religiöser gebesserter Mensch kann einen gebesserten Menschen richtig beurtheilen. Also, will Paulus sagen, kann auch keiner, der noch nicht richtige Gotteserkenntniß hat, mich und meine Lehre richtig beurtheilen. Τις,

v. 16. nämlich ψυχικος; τις αλλος η πνευματικος. Es ist vom gemeinen, entweder irreligiösen Menschen, oder Abergläubigen die Rede. Was weis der von Gott und Gottes Willen? Nous, Absicht, Wille. Kυριος, Gott. Αυτον, nämlich τον πνευματικον v. 15. Wie könnte er also den, der von Gott selbst zu richtiger Erkenntniß geleitet ist, noch zu besserer Erkenntniß leiten? Und das gilt von uns Lehrern des Christenthums, setzt Paulus hinzu; denn wir urtheilen und lehren so von Gottes Willen, wie Christus von demselben dachte und lehrte.

Eben so lehrt Paulus Röm. 8, 7. **Wer seinen sinnlichen Begierden folgt, der widerstrebet Gott; denn er ist dem Gesetze Gottes nicht gehorsam, und kann demselben auch nicht gehorsam seyn.** Eben so zeigt Paulus Röm. 7, 5. f. warum das mosaische Gesetz nicht zur wahren Gott wohlgefälligen Besserung führen konnte, so lange noch nicht Jesu Lehre die Menschen zu der richtigen Erkenntniß geleitet hatte, daß Tugend und Rechtschaffenheit allein den Menschen Gott wohlgefällig machen könne; indem ohne Besserung des Herzens dem Menschen doch **die Kraft fehlte, dem Gesetze zu folgen,** Röm. 7, 14. f. die Jesu Lehre dem, der sie mit wahrem Glauben annimmt, mittheilt, Röm. 7, 25; und indem bey einem gebesserten Herzen der Mensch das Gesetz Mosis nicht mehr bedürfe, Röm. 7, 4 - 6. welches für noch ungebesserte Menschen, als ein Zügel der rohen Sinnlichkeit gegeben war,

war, die groben Ausbrüche derselben zu bezähmen, 1 Tim. 1, 9.

Eben so lehrt Paulus Röm. 9, 12. f. 11, 8. f. daß Menschen, die vor andern Menschen Vorzüge in Absicht der richtigern Erkenntniß und würdigern Verehrung Gottes erhalten, dieß nicht als eine Folge ihres Verdienstes, sondern als freye Güte Gottes, der sie zu denselben führte, betrachten müssen; und daß hingegen die Verblendung und Verhärtung Anderer nicht gerade ein Beweis sey, daß diese Menschen sich dieselbe durch ihre Schuld zugezogen haben, sondern daß Gott ihre Verblendung und Verhärtung zugelassen habe in weisen Absichten, das ist: weil sie nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, und nach den Umständen, worin sie sich befanden, bey dem Unterricht und der Bildung, welche sie von ihren Lehrern und Erziehern erhalten konnten, noch nicht gehoben werden konnte. Es sey jedoch nicht Gottes Wille, daß diese Verblendung immer währen solle; es sey vielmehr der Wille Gottes, daß die Christen und christlichen Lehrer alle nöthigen Mittel anwenden sollen, durch welche die Juden, und alle, die der Lehre Jesu widerstreben, von der Wahrheit derselben, vermittelst eines liebreichen Unterrichts und Beyspiels und brüderlicher Bitten und Ermahnungen, überzeugt werden könnten.

Aber, mögte man einwenden, wird das nicht den Lasterhaften hindern, sich zu bessern, wenn man ihm sagt, daß er in seinem jetzigen Zustande noch nicht die Kraft zum Guten habe, und noch nicht anders, als böse, handeln könne? Wird er nicht sagen,

wie Paulus ihn Röm. 8, 19. sagen läßt: Was schuldigt Gott denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Nein! Wir antworten ihm: Es ist nicht Gottes Wille, daß du böse bleiben sollst! Du kannst und sollst gut werden, frey werden von der Herrschaft deiner bösen Lüste! Hier sind die Mittel, die du brauchen sollst! Hier sind die Wahrheiten, über welche du nachdenken, von welchen du dich überzeugen, welche du oft und ernstlich erwägen, und über welche richtig zu urtheilen du dich durch öftere Uebung zur Fertigkeit erheben sollst. Thust du das: so wirst du frey von der Herrschaft böser Begierden. Thust du das nicht: so bleibst du böse, und ziehst dir früher oder später, aber unausbleiblich, Elend und Verderben zu. Lebst du auch bis an deinen Tod als ein Knecht deiner Lüste in sinnlichen Freuden und Wohlleben: so wird doch, wenigstens nach dem Tode, dein Gewissen erwachen, schrecklich erwachen, und für deine Sünden dich bestrafen. Du wirst dann alles dessen beraubt, woran du hier allein deine Freude hattest, ganz elend, keiner Freude fähig seyn. Du wirst dann die Schändlichkeit deines Lasterlebens dir nicht verheelen können, und Gewissensbisse und Vorwürfe wegen deines vorigen Lebens werden dich foltern. Dann wirst du dich an alle die erinnern, denen du durch deine Laster so vielen Schmerz und Kummer verursacht, die du durch dein böses Beyspiel und deine verführerischen Reden zum Bösen verleitet, an der Besserung gehindert, und mit dir in gleiches Elend gestürzt hast. Die ganze Menge der Uebel und des Bösen in der Welt, da-

davon du die Ursache bist, wird dann von dir der Wahrheit gemäß erkannt, und schrecklich, schrecklich wird das Gefühl deiner Verworfenheit dich quälen. Außer dem wirst du ausgeschlossen seyn von der Seligkeit der Frommen, du wirst dort alle die Uebel dulden müssen, durch welche deine Besserung, wenn sie anders möglich ist, allein noch möglich ist. Du wirst, wenn du am Rande des Grabes erst bereust und den Anfang der Besserung machst, doch alle natürliche Folgen deiner vorigen Laster dort noch erfahren; du wirst an Vollkommenheit und Glückseligkeit denen weit nachstehen müssen, die hier schon ihr ganzes Leben hindurch, oder doch viele Jahre, sich im Guten übten. Noch kannst du diese Folgen und Strafen deiner Sünden von dir abwenden. Wählen kannst du Segen oder Elend.

Wenn so dem Lasterhaften nur immer von guten Menschen zugeredet, wenn so der Verirrte vom Irrwege mit brüderlichem Ernst zurückgerufen würde: so wäre gewiß seine Besserung zu erwarten. Er hat immer das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, wenn sie ihm nur deutlich und einleuchtend genug vorgehalten wird. Wenn dieß aber nicht geschieht: so kann er sie nicht erkennen, und die Wahrheit kann ihn nicht frey machen. Diese Wahrheit muß erst erkannt werden, wenn die Unthätigkeit und Gleichgültigkeit guter Menschen in Absicht derer, die noch böse sind, aus dem Grunde gehoben werden soll. Gute Menschen müssen, nach dem Beyspiel Jesu und der Apostel und Propheten, nicht aufhören zu belehren, zu ermahnen, zu warnen, zu bitten, zu flehen,

bis sie den Verstand und das Herz der Verirrten und Ungebesserten, auf welche sie wirken können, der Wahrheit und Tugend eröfnen, und ganz für dieselbe gewinnen. Dann sind sie, was sie nach Gottes Willen seyn sollen: Werkzeuge der Fürsehung Gottes, durch welche sein heiliger Wille unter den Menschen befördert wird. Wenn gute Menschen das nicht thun; wenn sie dazu stille schweigen, daß Irrthum für Wahrheit ausgegeben und blendend dargestellt, und das Laster, und Gleichgültigkeit gegen Gott und Gottes Verehrung, auf den Thron erhoben wird, der doch allein der Religion und Tugend gebührte: so kann es nicht anders seyn, als daß viele Schwache verführt, und die Verführten noch immer weiter vom Wege der Wahrheit und Tugend abgeleitet werden. Jedoch muß nie Gewalt und Ansehen gemisbraucht werden, Ueberzeugung und Tugend zu erzwingen! Welch ein Widerspruch, Ueberzeugung und Tugend erzwingen zu wollen! Wie ließen die sich erzwingen? Freye anständige Untersuchung und Prüfung muß nicht nur gestattet, sondern auch befördert, aufgemuntert, geschätzt und belohnt werden, als das einzige Mittel, uns der Wahrheit immer mehr zu nähern, und Irrthümer, die vielleicht lange herrschten, zu entdecken und hinwegzuräumen. Belehrung, liebreiche, sanfte, ruhige und gründliche Belehrung, Ermahnung und oft wiederholte Einschärfung der Wahrheit und Pflicht, und ein damit verbundenes Beyspiel in allen Pflichten, die wir andern dringend vorhalten, das, das sind die Mittel, wodurch allein der Menschheit Wohl gefördert werden

den kann, und, so wahr Gott ist, gefördert werden wird. Der Lehrer der Wahrheit und Tugend ermüde nur nicht, und werde doch nicht muthlos, wenn er vergebens zu arbeiten scheint, wenn er vielen und gewaltigen Widerstand findet, wenn man ihm mit Undank und Verachtung lohnt! Durch den Widerstand selbst entwickelt sich die Kraft der Wahrheit nur noch mehr. Sie wird von allen Seiten heller ins Licht gesetzt, gegen jeden Einwurf und Zweifel verwahrt, und wie Gold im Feuer von Schlacken, von allem fremden Zusatz, den die menschliche Schwachheit ihr noch beygemischt hatte, gereinigt. Der Lehrer der Wahrheit und Tugend, dem es nicht um das Alte oder Neue, nicht um Erfindung, Glanz und Schimmer; sondern um die Untersuchung und Beförderung der Wahrheit und Tugend allein zu thun ist, arbeitet nie vergebens. Denn er ist es nicht allein, der durch seine Lehren und Ermahnungen, und durch sein Beyspiel wirkt. Mit ihm ist Gott! Mit ihm ist Gott!

Es ließe sich kaum begreifen, wie gute Menschen die Pflicht, ihre Nebenmenschen zu bessern, so wenig thätig und eifrig erfüllen, wenn man nicht den Grund dieser Unthätigkeit theils in den gewöhnlichen Begriffen von der Freyheit des menschlichen Willens, theils in der Verwechselung der mit Recht getadelten Proselytenmacherey mit dem vernünftigen Eifer für die Besserung ihrer Bekannten und Freunde; theils in der Verwechselung der Frömmeley, Andächteley und Heucheley, mit wahrer Frömmigkeit und Tugend; theils in der irrigen Meinung, daß man dieß den

Predigern und Jugendlehrern überlassen müsse, entdecken könnte. Ich will von den letztern Ursachen zuerst handeln.

Man bildet sich ein, für Prediger, Erzieher und Jugendlehrer, gehöre das Geschäfte der Besserung des Herzens und Lebens der Erwachsenen und der Kinder. In Absicht der Kinder glauben die Väter und Mütter, besonders in den mittleren und höhern Ständen, genug gethan zu haben, wenn sie sich die Bildung der Kinder zu feinen Manieren des Welttons in feineren Gesellschaften angelegen seyn lassen. Was soll dann aber der Unterricht der Erzieher ausrichten, um die Gesinnungen der Kinder zu verbessern, wenn ihm die Aeltern nicht zu Hülfe kommen? Wenn die Aeltern nicht dem Kinde die Erkenntniß seiner Pflichten, und die Uebung zur Fertigkeit in denselben zur Hauptsache machen; wenn sie sich nur hauptsächlich die äußre Bildung und Abschleifung der rohen Außenseite angelegen seyn lassen: so wird bey weiten in den meisten Fällen das Kind das letztere auch für die Hauptsache halten, weil es, der Regel nach, seinen Aeltern am meisten zutraut; es wird sich üben, zu scheinen, ohne zu seyn, was es zu seyn scheint. Soll es hingegen mit der Besserung der Menschen anders werden: so müssen Aeltern sich von ihrer Pflicht überzeugen, die Bildung des Herzens von Anfang an zur Hauptsache zu machen, und also mit der Bildung des Kindes zur wahren Frömmigkeit und Tugend den festen Grund alles Guten zu legen, ohne welchen alle Bildung der Außenseite, und selbst des Verstandes, nicht vermögend

gend ist, das Kind zur moralischen Freyheit des Willens, zur Herrschaft über gesetzwidrige Neigungen zu erheben. Wenn Aeltern in der Hinsicht das Ihrige thun, und mit Lehre und Beyspiel dem Kinde wahre Frömmigkeit empfehlen, dann werden auch die Lehrer und Erzieher ihrer Kinder nicht vergebens arbeiten. Dann wird das Kind, was er lernt, immer zu dem Zwecke anwenden, wirklich zu allem Guten weiser und fertiger zu werden.

Würde so in der Jugend von den Aeltern dem Prediger vorgearbeitet: so könnte er denn, theils durch die Vorbereitung zur Confirmation, die Kinder in der Erkenntniß Gottes und seines Willens zur völligen wirksamen Ueberzeugung leiten; theils durch seine Predigten in den Erwachsenen diese Ueberzeugung stets erhalten, immer mehr vollenden, und immer kräftiger zu allem Guten machen. Aber unmöglich kann der geschickteste und treuste Prediger durch seine Katechisationen, seinen Confirmationsunterricht und seine Predigten, das alles wieder ersetzen und verbessern, was von den Aeltern vernachlässigt oder verdorben ist. Soll also der Wille Gottes, die Besserung der Menschen, künftig wirksamer befördert werden: so muß theils von den Aeltern allgemeiner und ernstlicher für eine fromme und tugendhafte Erziehung der Kinder gesorgt; theils von Erwachsenen die Pflicht ernstlicher beherzigt und erfüllet werden, welche die Apostel den Christen so oft einschärften, einer den andern zu erbauen, oder durch Ermahnungen und Beyspiele zu allem Guten zu erwecken.

Nur zu häufig aber hindert auch die Verwechselung der Andächteley und Heucheley mit wahrer Frömmigkeit und Tugend den pflichtmäßigen Eifer für die Besserung unserer Nebenmenschen. Man fürchtet, sich den Schein der Geistesschwäche, oder den Namen eines Scheinheiligen zuzuziehen, wenn man sich der christlichen Tugendmittel, der häuslichen und öffentlichen Andacht, des Abendmahls, des dankbaren Andenkens an Gott, bey seinen Wohlthaten, durch Gebet vor und nach der Mahlzeit, und der Aeußerung seiner Ehrfurcht gegen Gott, wo diese Aeußerung Pflicht ist, bedient und andre dazu ermuntert, eben diese Mittel zu gebrauchen. Aber ist nicht gerade diese feige Furchtsamkeit ein Beweis von Geistesschwäche und von unwürdiger Verstellung? Sagt dir deine Vernunft, daß es deine Pflicht sey, so zu handeln, wenn du vernünftig handeln willst: so scheue nicht das Urtheil der Verirrten! Scheue das Urtheil Gottes, und schäme dich nie deiner Pflicht! Wie unwürdig ist es nicht deiner, daß du schlechter scheinen willst, als du wirklich bist! Du bestärkst durch dein zurückhaltendes Betragen die Verirrten in ihrem Irrthum, und machst sie glauben, auch du denkst so wie sie. Hättest du Muth genug, auch ihnen dich als einen frommen Verehrer Gottes und der Tugend zu zeigen: so würdest du sie wenigstens nicht bestärken in ihrem Irrthum, vielleicht sie gar zum Nachdenken über denselben, und zu bessrer Einsicht leiten, und nicht ein Verführer der Schwachen werden, die dein Beyspiel leicht irre machen kann. Du selbst verschlimmerst dich, wenn du aus falscher Schaam

nicht

nicht thust, was du thun mußt, um deiner Pflicht stets eingedenk zu bleiben, und immer weiser und besser zu werden. Schon das ist Nachgiebigkeit gegen eine verbotene Neigung, und diese wird immer mehr Macht über dich erhalten, wenn du die Mittel nicht gebrauchst, die deine Vernunft allein zur Beherrschung jeder Neigung stärken können. Andächteley und Scheinheiligkeit sind ja unendlich von wahrer vernünftiger Frömmigkeit unterschieden. Die letztre ist immer mit Weisheit verbunden, sie dringt sich nicht auf, sie äußert sich nie zur Unzeit; sie geht den Pfad der Pflicht mit ruhiger Bedachtsamkeit, leuchtet stets durch ihr unsträfliches Beyspiel andern vor, billigt nie, was unrecht ist, wenn sie auch schweigen muß, wo es thöricht seyn würde, zu reden, und weis den günstigen Augenblick zu suchen und zu finden, in welchem sie zum Verstande und Herzen des Menschen reden, und der Wahrheit den Eingang in das ihr lange verschlossene Herz eröfnen kann!

Noch weniger aber sollte jemals der Eifer für die Besserung unsrer Nebenmenschen mit der Krankheit abergläubiger Sectirer, mit der Proselytenmacherey, verwechselt werden. An Gott, als den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, an Gottes heiligen Willen, dem nur das Gute wohlgefallen kann, an unsre Bestimmung für die Ewigkeit, für eine stets zu erhöhende Vollkommenheit und Glückseligkeit, und an Jesum, als den, dem wir nach dem Willen Gottes auf dem Wege zu unsrer Bestimmung folgen sollen, von ganzem Herzen glauben, das ist nicht Aberglaube, nicht Sectengeist, das ist ein vernünftiger

pflichtmäßiger Glaube! Zu diesem Glauben andre durch Wort und That erwecken, ist nicht Proselytenmacherey, sondern Pflicht, das heißt, es leuchtet der Vernunft als nothwendig ein, wenn wir selbst unsrer vernünftigen Natur und unserm hohen Beruf gemäß denken und handeln wollen, und wenn es uns ein Ernst ist, daß auch andre Menschen sich dem Ziele, das ihnen gleich uns vorgesteckt ist, immer mehr nähern sollen. Verachtungswerth ist der Aberglaube, der, selbst blind, gern Andre mit sich blind machen mögte! Aber vernünftige Frömmigkeit befördern, adelt den vernünftigen Menschen, als sein edelster Vorzug!

Aber endlich eine Haupturſache der Unthätigkeit guter Menschen in Absicht ihrer Pflicht, für die Besserung Andrer zu sorgen, liegt in den herrschenden Meinungen von der Freyheit des menschlichen Willens. Man sieht es nicht genug ein, daß ein noch ungebesserter Mensch nicht ohne fremde Hülfe gebessert werden kann, da man annimmt, daß ein jeder schon durch seine Vernunft die Kraft habe, dem Willen Gottes zu folgen. Es ist erst dann zu hoffen, daß gute Menschen ihre Pflicht in dieser Hinsicht erfüllen werden, wenn sie die Nothwendigkeit derselben richtiger einsehen, und es ist daher für die Verbesserung der Menschen höchstwichtig, daß der Begriff von einer unbedingten sittlichen Willensfreyheit der Menschen aufgegeben, und dafür der Begriff einer nur bedingten sittlichen Willensfreyheit angenommen werde!

Auch noch in einer andern Hinsicht ist dieß ferner sehr wichtig, nämlich in Hinsicht der Urtheile über die Mängel, Fehler und bösen Handlungen der Menschen. Man wird erst dann es recht erkennen, daß ein Mensch, der Unrecht thut, eigentlich nur unser Mitleid und liebreiches Bedauren und unsern Eifer, zu seiner Besserung beyzutragen, nicht aber unsern Zorn und Unwillen, oder unsre Verachtung erregen müsse; wenn man einsieht, daß sittliche Unvollkommenheit, Mangel einer hinlänglich richtigen und wirksamen Erkenntniß, die Quelle aller Verkehrtheit in Gesinnungen und Handlungen der Menschen sey; daß aber diese Quelle verstopft werden könne, und nach Gottes Willen bey jedem Menschen verstopft werden solle. Man wird erst dann es recht erkennen, daß wir überall nicht richten und verdammen; sondern nur die Besserung eines jeden wünschen und befördern sollen. Man maßt sich jetzt nur zu häufig ein Urtheil über die Schuld des Menschen vor Gott an. Man spricht von Zurechnung und Unfähigkeit der Zurechnung, als ob man überall darüber entscheiden könnte! Kein Mensch, auch der böseste nicht, ist als ein verworfner Bösewicht zu betrachten. Auch er kann und soll gebessert werden, wenn wir nur das Unsrige thun. Wie Jesus das Verlorne suchte, um es selig zu machen: so soll auch dieß unser stetes Bestreben seyn.

Auch der Verbrecher also, der die verabscheuungswürdigsten Verbrechen begangen hat, muß im Gefängniß, so lange er noch lebt, ein Gegenstand unsrer bessernden Menschenliebe seyn. Es ist recht,

daß

daß christliche Obrigkeiten es Lehrern des Christenthums auftragen, an der Besserung solcher bösen Menschen in Zucht- und Arbeits- oder Sclavenhäusern, und im Gefängnisse vor ihrer Hinrichtung zu arbeiten, und es muß dem Prediger eine heilige Pflicht seyn, in der Hinsicht alles zu thun, was er kann. Denn auch der Verbrecher ist ein Mensch, der gebessert werden kann und soll!

Bey der Meinung von unbedingter Willensfreyheit zum Guten hebt man den Unterschied zwischen wissentlichen und unwissentlichen, vorsätzlichen und unvorsätzlichen, sittlichbösen Handlungen auf, und **will nur die vorsätzlich begangnen bösen Thaten für sittlichböse erkennen.** Dieß ist für die Besserung der Menschen höchstschädlich. Denn wer sich einbildet, nur in so fern böse zu seyn, in so fern er vorsätzlich thut, was ihm verboten ist, lernt sich selbst nie recht kennen. Nein! Alles, was wider Gottes Willen ist, sey es wissentlich oder unwissentlich, vorsätzlich oder unvorsätzlich gethan, oder gedacht oder beschlossen, muß der Mensch als einen Beweis erkennen, daß er noch nicht so ist, wie er seyn soll, und nie gegen irgend etwas Böses, das ist, Gesetzwidriges, gleichgültig seyn.

Man wird ferner sich erst dann **vor Stolz und Eigendünkel hinlänglich bewahren,** wenn man die Meinung von einer unbedingten Freyheit des Willens aufgiebt. Nach dieser Meinung betrachtet man die Tugend als das eigne Werk des Menschen, und an sich als sein eignes Werk, und erhebt sich deswegen stolz über Andere. Aber wenn man es

erkennt, daß der Mensch nur bedingte Kraft zum Guten, und bedingte Freyheit von der Herrschaft seiner Neigungen hat, und daß er diese Kraft durch die Erziehung, die Gott ihm verschaffte, erhält: so wird man die Wahrheit der Worte Pauli, 1 Kor. 4, 7. in ihrem ganzen Umfange erkennen: Wer hat dir deine Vorzüge vor Andern gegeben? Was hast du, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmst du dich denn, als der es nicht empfangen hätte!

Ja selbst der Glaube an Gottes Allwissenheit Gottes, und an die Regierung oder, daß alles in der Welt nach der Einrichtung und Anordnung der Dinge erfolge, die Gott von Ewigkeit gemacht hat, kann mit der Meinung von einer unbedingten Freyheit des Willens ohne bestimmende Gründe gar nicht bestehen. Wer annimmt, daß der Mensch in dem Augenblicke, da er so handelt, auch anders hätte handeln können, wer also keinen bestimmenden, in der Beschaffenheit der Gesinnungen und Grundsätze eines Menschen anzutreffenden, Grund der freyen Handlung außer dem Willen annimmt; ja auch derjenige, der einen obersten guten oder bösen Grundsatz als Bestimmungsgrund der einzelnen Handlungen angiebt, die Aufnahme dieses Grundsatzes aber als einen Act unbestimmter Willkür und Freyheit betrachtet, folglich auch eigentlich keine bestimmende Gründe der Grundsätze des menschlichen Willens annimmt: der kann, wenn er consequent seyn will, weder die

Allwissenheit Gottes, noch eine allgemeine göttliche Regierung der Welt zugeben. Denn Gott kann die Handlungen der Menschen nicht vorhergesehen haben, wenn es keinen bestimmten, und also zuvor erkennbaren Grund derselben, und der Grundsätze des menschlichen Willens giebt. Hat Gott aber die Handlungen der Menschen nicht vorhersehen können: so hat er auch alle die unzähligen, und bey weiten den größten Theil der menschlichen Schicksale bestimmenden, Folgen derselben nicht vorhersehen, und also darnach auch nicht die Welt einrichten können. Wollte man also denn eine Weltregierung Gottes annehmen: so müßte man ein beständiges Einwirken Gottes in die Veränderungen der Welt, so wie er nach und nach die Handlungen der Menschen kennen lernte, annehmen. Aber ein solches in der Zeit nach und nach erfolgendes Erkennen, ein Wachsthum an Erkenntniß, würde, wenn wir es Gott beylegten, den Grundbegriff einer würdigen und der Vernunft gemäßen Gotteserkenntniß, den Begriff der unendlichen Volkommenheit aufheben. Auch streitet die Erfahrung und vernünftige Beobachtung der Welt wider einen solchen Begriff von Gottes Weltregierung. Denn die Erfahrung lehrt uns nirgends unmittelbare Einwirkung Gottes, sondern überall eine zusammenhängende Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Welt entdecken. Nun sind die Lehren, daß Gott allwissend, und alles in der Welt ein Werk der göttlichen Regierung sey, zwey Glaubenslehren von so unaussprechlich großer Wichtigkeit, und die Gründe für diese beyden Glaubenslehren sind der

Ver-

Vernunft so einleuchtend. Folglich kann eine Meinung von unbedingter Freyheit des menschlichen Willens, welche diesen Lehren widerstreitet, nicht der Vernunft gemäß geachtet werden.

Hingegen eine unbedingte Freyheit vom Zwange des Instincts, und eine bedingte Freyheit von der Herrschaft der Neigungen, dem Willen des Menschen beyzulegen, streitet nicht mit der Lehre von der Allwissenheit und allgemeinen Regierung Gottes. Denn jede Handlung hat alsdenn ihren bestimmten Grund im Gemüthszustande des Menschen, und auch dieser hat seinen bestimmten Grund, in oder außer dem Menschen. Diese Gründe oder Ursachen, mit allen ihren Wirkungen und Folgen, sah Gott von Ewigkeit vorher, und ordnete sie im Entwurf seiner unendlichen Weisheit so, daß Gottes Absicht, das Beste, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, befördert und erreicht wird.

Allein ich sehe einer Einwendung gegen diese Lehre von den bestimmten Gründen aller menschlichen Handlungen entgegen. Man sagt: so ist Gott ja die Ursache des Bösen in der Welt! Nein! Der Grund des Bösen ist nicht im Willen Gottes, sondern in der wesentlichen Unvollkommenheit der Menschen zu suchen, die, ihrem Wesen nach, nur nach und nach des Guten fähig, und immer besser, und immer fertiger im Guten werden können. Die Wesen der Dinge haben nicht ihren Grund in Gottes Willen, sind nicht durch Gottes Willen, sondern durch sich selbst bestimmt; weil das Ding, ohne die ihm wesentlichen Unvollkommenheiten, nicht das Ding

seyn würde, das es ist. Der Mensch z. B. würde ohne die wesentliche Eigenschaft, nur nach und nach zur Freyheit von der Herrschaft der Neigungen zu gelangen, nicht ein Mensch, sondern ein Engel seyn. Nur das Daseyn des Menschen, und die allmälige Ausbildung, Veredlung und Erhebung desselben zu immer höherer sittlicher Vollkommenheit, hat ihren zureichenden Grund im Willen Gottes. Hingegen alle sittlichen Mängel, und die Folgen derselben, haben ihren Grund im Wesen des Menschen. Sollte Gott denn etwa keine Menschen schaffen? Wesen, die doch einer unendlichen Vervollkommnung, und ewig sich erhöhenden Glückseligkeit fähig sind, sollte Gott darum nicht schaffen; weil sie ihrer Natur nach nur nach und nach, und nicht alle gleich schnell und auf einmal, zu der Kraft erhoben werden können, jede gesetzwidrige Neigung zu beherrschen? So wenig irgend ein Uebel in der Welt ein Einwurf gegen den Glauben an Gottes Weltregierung ist, eben so wenig ist auch das Uebel, welches der Mensch an sich hat oder thut, ein Einwurf wider diesen Glauben. Denn das ewige Daseyn des Menschen, und seine ewige Vervollkommnung zum Guten, ist ein so unendlich viel größeres Gut, als diese Uebel, daß es dieselben unendlich weit überwiegt, und also die Vernunft vermögend ist, jenen Einwurf völlig zu heben.

Aber man wendet ferner ein: woher denn der Unterschied unter den Menschen? Warum sind einige gebessert und gut gesinnt, andere hingegen ungebessert und böse gesinnt? Warum bleiben einige Menschen

schen böse, während ihres ganzen Lebens? Warum werden einige schon gebesserte Menschen wieder böse? Liegt das nicht an den Umständen, worin Gott sie setzte? Ist also nicht Gott die Ursache davon, daß nicht alle Menschen zu einer gleichen Vollkommenheit im Guten, und zum Theil gar nicht zur Besserung gelangen?

Bey der Beantwortung dieser Fragen müssen wir von dem Grundsatze ausgehen, daß Gott nie als die Ursache des Bösen gedacht werden kann, weil das Böse nur seinen Grund im natürlichen Unvermögen, seine Pflicht zu erkennen, oder seine Neigung der erkannten Pflicht, zu unterwerfen haben kann, und weil Gottes Wille nicht anders, als durch untrügliche Erkenntniß des Besten bestimmt, denkbar ist, da Gott als ein uneingeschränkt vollkommener vernünftiger Geist gedacht werden muß.

Wir erkennen aus der Stufenleiter der Vollkommenheit der unzählichen verschiedenen Gattungen und Arten der Geschöpfe auf der Erde, daß Gott so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich war, befördern will. Nach eben demselben Willen giebt er auch den Menschen ihr Daseyn, die an sich, und nach seinem Zwecke, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewirken, ihr Daseyn erhalten können. Es waren aber nach der Natur der Dinge nicht nur die vollkommensten Menschennaturen möglich; sondern auch Menschennaturen von untergeordneter Vollkommenheit. Auch diese wollte Gott zu Folge seines Endzwecks, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewir-

ken. Auch unter den Menschen giebt es eine Stufenleiter der Vollkommenheit, nach welcher sich die Menschen, von größerer natürlicher Vollkommenheit, über andere Menschen von geringerer natürlicher Vollkommenheit erheben. Alle haben die wesentliche Eigenschaft der Fähigkeit, vernünftig und frey, und immer vernünftiger und freyer zu werden. Aber nicht alle haben ein gleiches Vermögen, gleich schnell auf dem Wege der Veredlung und Vervollkommnung fortzugehen. Gott setzt jeden Menschen gerade in die Umstände, die seiner Natur am angemessensten waren, wenn an ihm und durch ihn der Endzweck erreicht werden sollte, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern. Es liegt an der Natur des Menschen, (der entweder gar nicht seyn, oder nur mit der Natur seyn konnte,) wenn er hier noch ungebessert bleibt, und wenn dieß Leben für ihn, wegen seiner überwiegenden Sinnlichkeit, nur eine Vorbereitung ist, künftig die Verworfenheit und das Elend desjenigen, der dem Willen Gottes widerstrebt, recht lebhaft und wirksam erkennen und empfinden zu lernen. Also nicht in den Umständen des Menschen; sondern der ihm eigenen natürlichen Selbstthätigkeit seiner Seele, womit er von den Umständen einen verkehrten Gebrauch macht, ist die Ursache seiner Sünden zu setzen. Dieß lehrt ja auch die Erfahrung. Eben die Umstände, in welchen ein böser Mensch Reizung zum Bösen findet, sind für den gutgesinnten Menschen ein Antrieb zu einem desto größern Eifer in seinen Pflichten. Ein Verlust an irdischen Gütern z. B. reizt den einen,

sich der Völlerey zu ergeben, indessen ein ähnlicher Verlust einen andern zur Uebung der Tugenden eines desto festern Vertrauens auf Gott, einer demüthigen Ergebung in seinen heiligen Willen, einer desto sorgfältigern Sparsamkeit, und eines desto treuern Fleisses in seinem Beruf ermuntert. Also auch die ungebesserten Menschen verherrlichen uns Gottes Weisheit und Güte; auch sie will Gott von der untersten Stufe geistiger Vollkommenheit, auf welcher sie hier stehen, einst zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit erheben. Wenn sie hier dem Willen Gottes noch nicht folgen: so werden doch auch sie künftig zum Gehorsam gegen denselben erhoben werden. Selbst durch ihr Widerstreben gegen Gottes Willen werden sie Mittel der Weisheit Gottes, seine verborgenen Absichten und Rathschlüsse zum gemeinen Wohl auszuführen. Röm. 11, 11. 12. 15. Auch sie üben schon hier die Fähigkeiten ihrer Seele auf vielfältig verschiedene Weise; wenn sie dieselben gleich noch nicht dem Willen Gottes gemäß gebrauchen. Auch sie gehören mit in den Entwurf, den die unendliche Weisheit zur Erziehung des Menschengeschlechts machte, und tragen durch ihre Verbindung mit den bessern Menschen sehr viel dazu bey, daß diese in beständiger Wachsamkeit wider jede Verführung erhalten; zum unabläßigen Kampf wider alle Reizungen böser Beyspiele, wodurch sie allein die Welt überwinden können; und zum steten Gebrauch der Besserungsmittel erweckt, und eben dadurch nach der Natur ihrer Seele immer im Guten geübt und zur Fertigkeit erhoben, gestärkt und be-

festigt werden. Es kann folglich aus der Lehre von einer bedingten Willensfreyheit des Menschen, und von zureichenden Gründen aller Handlungen der Menschen kein statthafter Einwurf wider den Glauben an die göttliche Weltregierung hergenommen werden. Jener Glaube gewinnt vielmehr erst durch diese Lehre an völliger Festigkeit.

## §. 11.

## Was ist für den Menschen als schlechterdings nothwendig und folglich allgemeingültig erkennbar?

Es ist eine bey der Untersuchung der ersten Gründe der Sittenlehre für uns Menschen höchstwichtige Frage: was für den Menschen als durchaus für ihn nothwendig, und also als eine für alle Menschen allgemeingültige Regel des Willens erkennbar sey? Sie verdient es, hier besonders erwogen zu werden, da man, wie es scheint, sie häufig mit einer andern Frage, nämlich mit derjenigen, was an sich als absolutnothwendig und allgemeingültig erkennbar sey? verwechselt, und daher nur das Letztere als für Menschen absolutnothwendig und allgemeingültig betrachtet hat. An sich absolut nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil der Vernunft an sich als einen innern Widerspruch enthaltend einleuchtet. Der Grund der absoluten Nothwendigkeit des an sich absolut nothwendigen liegt nicht im Wesen der Vernunft, sondern im Wesen des an sich absolut nothwendigen

selbst.

selbst. Das Geschäft der Vernunft besteht nur im Erkennen dieser wesentlichen Beschaffenheit des an sich absolut nothwendigen, und nachdem sie dieselbe erkannt hat: so urtheilt sie, daß dieß an sich absolut nothwendig sey. Im Wesen der Vernunft ist also nur das Urtheil gegründet, daß dasjenige, wovon das Entgegengesetzte einen innern Widerspruch enthalte, absolut nothwendig sey. Dieß Urtheil gründet sich in der Erkenntniß, welche die Vernunft erlangt hat, und der Grund der Erkenntniß liegt in dem Gegenstande derselben und dessen wesentlicher Beschaffenheit. Denn die Kraft der Vernunft ist die Kraft, die Dinge und ihre Eigenschaften, in so weit sie ihr erkennbar sind, zu erkennen und zu beurtheilen. Wenn sie folglich erkennt, daß das Entgegenstehende dessen, was sie erkannt hat, einen innern Widerspruch enthalte: so erkennt sie die absolute Nothwendigkeit des Erkannten. So widerspricht dem Daseyn das Nichtseyn, und der Wirklichkeit die Unmöglichkeit. Es ist also an sich und absolut nothwendig zu erkennen, daß dasjenige, was da ist, nicht zugleich nicht da seyn könne, und daß dasjenige, was wirklich ist, nicht zugleich unmöglich seyn könne. Hingegen widersprechen Möglichkeit und Nicht-Wirklichkeit, als Eigenschaften der Dinge, einander nicht. Es ist nicht absolut nothwendig, daß das Mögliche auch wirklich sey. Weil die Vernunft es erkennt, daß **Seyn** und **Nichtseyn** einander gerade zu widerspreche: so erkennt sie es auch an sich für durchaus nothwendig, **daß alles, was ist, einen zureichenden Grund habe.** Denn hätte je das **Seyn** keinen

zureichenden Grund: so müste es zugleich, indem es ist, auch nicht seyn können; daß heißt, so könnte Seyn und Nichtseyn nicht einander widersprechen, denn beym Nichtseyn kann kein zureichender Grund des Seyns statt finden; wenn also jemals auch bey dem Seyn kein zureichender Grund des Seyns statt finden könnte: so widerspräche Seyn und zugleich Nichtseyn einander nicht. So erkennt die Vernunft es weiter für an sich durchaus nothwendig, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, und daß jede Ursache ihrer Wirkung, und jede Wirkung ihrer Ursache gemäß sey. Denn die Wirkung ist ein Seyn, und die Ursache der zureichende Grund des Seyns. Eben so ist die Beschaffenheit jeder Wirkung ein Seyn, und nur eine derselben gemäße Ursache ist der zureichende Grund dieses so beschaffenen Seyns.

Die Vernunft bringt nicht aus ihrem Wesen den Gegenstand ihrer Erkenntniß hervor. Er wird ihr von außen gegeben. Sie schließt aber vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, indem sie erkennt und beurtheilt, was dem Gegebenen eigen oder nicht eigen, gemäß oder nicht gemäß, damit bestehend, oder demselben widersprechend sey. So wird ihr zuerst von außen der Gegenstand der Erkenntniß gegeben, daß das Seyn dem Nichtseyn geradezu entgegenstehe, und diese erlangte Erkenntniß wird für sie die Quelle aller übrigen Erkenntniß, und führt sie zur Erkenntniß aller Grundsätze, welche sie für allgemein gültige und durchaus nothwendige Grundsätze und Wahrheiten anerkennt. Wendet man ein, das Wesen eines Din-

ges

ges könne kein Mensch durch Anschauung erkennen? Wohl! Wir können weder alles, was die Dinge an sich sind, noch wie sie das sind, was sie sind, erkennen! Aber von dem, was für uns an Dingen erkennbar ist, gehen wir aus, und schließen, daß das demselben Entgegengesetzte nicht sey.

Wollte man mit Hume und den erklärten Skeptikern einwenden: Aus einer in der Erfahrung gegebenen Erkenntniß könne nie mit Gewißheit, und also nie auf das durchaus nothwendige geschlossen werden; weil wir nur das Vergangene und Gegenwärtige, nicht die Zukunft durch Erfahrung erkennen, und weil künftig doch geschehen könnte, was nie geschehen ist: so verwechselte man zwey ganz verschiedene Arten zu schließen mit einander. Es ist richtig, daß aus Erfahrung nie **mit völliger Gewißheit** erkannt und gefolgert werden kann, **was künftig geschehen oder nicht geschehen werde.** Dieß rührt daher, weil wir **nicht alle Ursachen kennen, die künftig wirken werden.** Aber es ist nicht richtig, daß wir nicht aus dem, was wir in der gegenwärtigen oder vergangnen Erfahrung **mit Gewißheit** erkennen, auch **mit Gewißheit** schließen können, daß bey völlig gleichen Ursachen und Umständen eine völlig gleiche Wirkung folgen werde. Nur derjenige, welcher aller vernünftigen Erkenntniß zum Trotz leuguete, daß Seyn und Nichtseyn nicht für einander geradezu entgegenstehend durch die Erfahrung erkannt werde, kann der Erfahrung, und den von außen uns gegebenen Gründen unsrer Erkenntniß, Gewißheit absprechen.

Oder wendet man ein: Wir haben keine vollständig deutliche Erkenntniß von den Gründen, Ursachen und Kräften der Dinge, und vom Zusammenhange zwischen Ursache und Wirkung: so heißt das doch nicht so viel, daß wir sie gar nicht erkennen; sondern nur, daß wir sie nicht vollständig erkennen, nicht alles erkennen, was durch sie möglich ist, und nicht die Art, wie die Kraft wirkt. Aber daß da, wo etwas ist, auch ein Grund davon ist, daß da, wo eine Wirkung ist, immer auch eine Ursache und Kraft ist, das erkennen wir mit vollkommener Gewißheit; eben so, wie wir erkennen, daß da, wo die Kraft fehlt, immer auch die Wirkung fehlt. Wir gehen von dem Grundsatze aus, daß wir unsrer Vernunft folgen müssen, und urtheilen daher, daß dasjenige, was sie uns, nach der durch sie möglichen Erkenntniß, für nothwendig erkennen heißt, weil es durchaus keine Erkenntniß vom Gegentheil giebt, für nothwendig erkannt werden müsse, und nennen das Zweifeln in solchen Fällen so lange vernunftwidrig, so lange nicht eine Erkenntniß des Gegentheils aufgezeigt werden kann. So nennen wir es geradezu vernunftwidrig, wenn jemand einwenden wollte, es sey nicht durchaus nothwendig, daß Seyn und Nichtseyn einander widerspreche; denn es könne uns unbekannte Erfahrungen vom Gegentheil geben. Wir würden ihn auffordern, aus der Summe der menschlichen Erkenntniß die Möglichkeit des Gegentheils zu erweisen; und wollte er sagen: was meine Vernunft für durchaus nothwendig erkennt, das ist deswegen noch nicht durchaus nothwendig, weil eine höhere Vernunft

er-

erkennen kann, was mir zu erkennen unmöglich ist: so würden wir das mit Recht eine ungegründete Zweifelsucht, und ein unstatthaftes Mistrauen nennen, welches in die Vernunft, in Hinsicht ihrer Kraft, die Wahrheit zu erkennen, gesetzt würde.

Alle Erkenntniß des durchaus und an sich nothwendigen beruhet auf der Erkenntniß, daß das Seyn und Nichtseyn einander widerstreite, und also das, was ist, nicht zugleich nicht seyn könne. Denn aus dieser Erkenntniß folget die Erkenntniß, das alles, was ist, einen zureichenden Grund des Seyns haben müsse; indem bey dem, was nicht ist, kein zureichender Grund des Seyns statt findet, und indem folglich, wenn bey irgend einem Seyn kein zureichender Grund statt fände, das Seyn und Nichtseyn darin mit einander übereinkämen, das bey beyden kein zureichender Grund des Seyns statt finden könnte, und also Seyn und Nichtseyn nicht einander geradezu entgegengesetzt wären. Wie demnach Seyn und Nichtseyn einander geradezu entgegensteht: so ist auch der Satz des zureichenden Grundes ein durchaus nothwendiger Satz. Auf diesem Satze beruhet aber unmittelbar die Erkenntniß des durchaus nothwendigen. Denn etwas für durchaus nothwendig erkennen, das heißt erkennen, daß kein zureichender Grund erkannt werden könne, dieses nicht für wahr zu halten, oder nur zu bezweifeln. So lange es nämlich noch einen zureichenden erkennbaren Grund giebt, etwas zu leugnen, oder zu bezweifeln; so lange kann es nicht für durchaus nothwendig erkannt werden. Ich beweise also, daß etwas durch-

aus

aus nothwendig ist, indem ich einen jeden Grund, es zu bezweifeln, hinlänglich widerlege.

Beruhet nun jede nothwendige Wahrheit auf dem Satze des zureichenden Grundes, und beruhet nun dieser Satz auf der Erkenntniß, daß Seyn und Nichtseyn einander geradezu widerstreiten: so dürfen wir nur untersuchen, wie wir zu dieser Erkenntniß gelangen, daß Seyn und Nichtseyn einander durchaus widerstreite, um uns zu überzeugen, daß uns unsre Erkenntniß, dem Grunde und der Materie nach, in Absicht aller nothwendigen Sätze von außen gegeben werde. Denn die Erkenntniß, daß Seyn und Nichtseyn nicht mit einander bestehen könne, wird uns gewiß als eine der allerersten durch Anschauung und Erfahrung von außen gegeben, und legt den Grund zu aller andern Erkenntniß. Wir beobachten, was die Dinge sind, und unterscheiden sie daran von dem, was sie nicht sind. Wir erkennen an ihnen, was einem jeden Dinge von der Art immer eigen ist, und was nicht immer einem jeden Dinge von der Art eigen ist. Wir unterscheiden das Wesentliche vom Außerwesentlichen. So liegt einer jeden Erkenntniß, ihrem ersten Ursprunge nach, bey den Menschen ein von außen gegebener Stoff zum Grunde; entweder Unterricht von andern, oder eigne Anschauung. Auch das, was wir durch Unterricht aus dem Munde Andrer oder aus Büchern lernen, war ursprünglich die Wirkung eigener mit einander verglichener Anschauungen und Wahrnehmungen. Daß wir überall etwas erkennen, das hat seinen Grund in der Einrichtung unserer Natur, vermöge

wel-

welcher unsere Sinne, durch jeden Eindruck, den sie von außen her empfangen, unserm Geiste einen Stoff darbieten, den er aufbewahrt, mit andern vergleicht, wiederholt betrachtet, und sich so einen Schatz von Begriffen und Kenntnissen sammlet, die er wieder unter einander vergleicht, und nach ihren Verhältnissen zu einander, und in ihren verschiedener Verknüpfungen mit einander betrachtet, und so durch seine innere Thätigkeit, durch eigenes Nachdenken, den ihm von außen gegebenen Stoff zu seinem Eigenthum verarbeitet, um sich eine Reihe zusammenhängender Begriffe und Sätze zu bilden, und sich vom Besondern zum Allgemeinen, und vom Allgemeinen jeder Gattung und Art, zu noch allgemeineren, sie alle unter sich zusammenfassenden Begriffen zu erheben. Jedes Bedürfniß unserer Natur wird uns ein Antrieb, unsere Fähigkeiten auszubilden. Schon das neugeborne Kind wird durch sinnliche Gefühle angetrieben, aufmerksam zu werden auf die Verhältnisse, worin es zur Welt steht, auf das, was es hat oder nicht hat, was da ist, oder nicht da ist, und äußert seine innere Thätigkeit durch sein Wimmern, bis es durch Uebung seiner Sinne und sinnlichen Werkzeuge die Gegenstände deutlicher unterscheiden, und mit eigener Thätigkeit nach denselben streben kann, und so geht von der Wiege bis zur Baare stets der Unterricht fort, den der Schöpfer dem Menschen hier ertheilt.

**Was wir aber erkennen,** und daß wir gerade das erkennen, was wir erkennen, das hat seinen Grund in dem uns von außen gegebenen Stoff, in

der

der Beschaffenheit der Dinge um uns her, und ihrer Eigenschaften, die wir entweder selbst wahrnehmen, oder von andern unterrichtet kennen lernen. Dieß beweist Geschichte und Erfahrung auf eine überzeugende Weise. Denn wir finden bey allen Völkern die Summe der Begriffe und Kenntnisse, welche die Menschen, die zu denselben gehören, sich erworben haben, nach dem Maaße mehr oder minder dürftig und gering, nach welchem die Gegenstände, an welchen sie ihre Erkenntnißfähigkeit üben konnten, mehr oder minder zahlreich, und mehr oder weniger Eigenschaften der Dinge ihnen bekannt geworden sind. Also nicht aus sich selbst, sondern aus der ihn umgebenden, leblosen, lebenden und vernünftigen Welt, erhält und schöpft der Mensch den für seinen Geist nothwendigen Stoff der Erkenntniß, den er in der Folge in sein Eigenthum verwandelt, und aus welchem er durch unzählige neue Vergleichungen, Verbindungen und Trennungen immer neue Kenntnisse herleitet. So ist es auch mit den nothwendigen Vernunftwahrheiten. Eben darum, weil wir nach aller uns möglichen Erkenntniß der Dinge und ihrer Eigenschaften, keinen vernünftigen Grund zum Zweifeln finden, eben darum, und weil das Gegentheil, und die Verwerfung solcher Sätze, aller unserer vernünftigen Erkenntniß widerstreitet, eben darum erkennen wir sie für durchaus nothwendig. Der Grund der Nothwendigkeit liegt also nicht im Wesen der Vernunft, sondern im Inhalt und Gegenstande solcher Sätze, welcher von der Art ist, das kein vernünftiges Zweifeln und Verwerfen

derselben bey richtiger Erkenntniß derselben statt finden kann.

Wie nun die Nothwendigkeit solcher Sätze, die wir nothwendig für wahr erkennen müssen, nicht im Wesen der Vernunft gegründet ist; sondern in der Natur der Dinge, von welcher der Inhalt solcher Sätze belehrt; eben so ist auch die Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes des freyen, oder durch eigene vernünftige Erkenntniß bestimmbaren, Willens des Menschen, nicht im Wesen der Vernunft, sondern im Wesen des Menschen, und in seinem wesentlichen Verhältniß zur ganzen ihn umgebenden Welt gegründet. Wenn ich frage, was ein jeder vernünftiger Mensch als Pflicht, als ein ihn verbindendes Gesetz, dem er nothwendig folgen müsse, zu betrachten habe; und wenn darauf meine Vernunft mich die erste Antwort erkennen lehrt, nämlich, daß er der Vernunft folgen, seinen Willen durch Vernunft bestimmen müsse: so liegt der Grund der erkannten Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieses Gesetzes, in der erkannten allen Menschen wesentlichen Eigenschaft, daß sie ihren Willen durch Vernunft bestimmen können, und deswegen durch Vernunft bestimmen müssen, weil ihre Naturtriebe unbestimmt, und ihrem Wesen nach ungeschickt sind, ihre Führer zu seyn. Der Grund der Nothwendigkeit findet sich also in den wesentlichen Eigenschaften aller Menschen. — Frage ich demnächst weiter, was das heiße, der Vernunft folgen, und was ein jeder Mensch für nothwendig erkennen müsse, wenn er der Vernunft folgen will: so muß ich nothwendig vom Wesen des

Menschen, und von seinem wesentlichen, das ist, allen Menschen gemeinschaftlichen, Verhältnisse zur Welt ausgehen, um die allgemeinen nothwendigen Gesetze, welchen ein jeder Mensch folgen muß, der vernünftig gesinnt seyn und handeln will, zu entdekken. Ich muß vermöge der Erkenntniß, die ich davon erlangen kann, untersuchen, welchen Endzweck der Mensch, als Mensch, sich vernünftiger Weise vorsetzen, und als seinen Endzweck nach dem Urtheil der Vernunft betrachten müsse? Demnach muß ich zuerst über die Beantwortung der Frage mit mir selbst, das heißt, mit meinen sämtlichen Erkenntnissen, einig seyn: ob der Mensch, wenigstens in Absicht seines vernünftigen Geistes, als unabhängig in Absicht seines Daseyns betrachtet werden könne? ob er also als ein vernünftiger Geist blos von sich selbst abhänge? oder ob er, auch als vernünftiger Geist, in Absicht seines Daseyns und seiner Kräfte, als abhängig von einem Urheber zu betrachten sey? ob er blos für dieses kurze Erdenleben bestimmt sey, oder auch noch nach dem Tode des Leibes leben, unsterblich ewig leben werde?

Die Beantwortung aller dieser Fragen hängt von der Erkenntniß der wesentlichen Eigenschaften des Menschen, und seines wesentlichen Verhältnisses zur Welt ab. Und eben so, wenn ich in einzelnen Fällen frage, was vernünftig sey? oder wie ein jeder vernünftiger Mensch in dem Falle handeln würde: so kann nur eine hinlängliche Erkenntniß aller Umstände, und des ganzen Verhältnisses, worin ich zur Welt stehe, mir die Gewißheit geben, daß

ich auf eine gewisse Weise denken und handeln müsse, wenn ich vernünftig handeln wolle. Es muß folglich einleuchten, daß das Urtheil der Vernunft über die Nothwendigkeit, den Willen so und nicht anders zu bestimmen, immer auf der Erkenntniß des Wesens, und wesentlichen Verhältnisses des Menschen zur Welt, sich gründen müsse; so daß der Grund der Nothwendigkeit oder Pflicht nach diesen Bemerkungen nicht im Wesen der Vernunft, sondern vermittelst der Vernunft im Wesen des Menschen aufgesucht werden muß. Wollte man die speculative oder erkennende, von der practischen oder gebietenden Vernunft unterscheiden, und im Wesen der letztern den Grund der Nothwendigkeit der allgemeinen Willensgesetze für den Menschen suchen? Was ist doch die practische oder gebietende, den Willen durch sich selbst und allein bestimmende, das heißt mit andern Worten, im Menschen das Urtheil: so mußt du gesinnt seyn und handeln, aussprechende Vernunft? Was ist sie anders, als die erkennende Vernunft, in Rücksicht auf das betrachtet, was sie als nothwendig für den Menschen erkennt? Warum spricht sie im Innern des Menschen das Urtheil der Nothwendigkeit aus? Warum anders, als weil es ihrer Erkenntniß vom Wesen und wesentlichen Verhältniß des Menschen zur Welt, und von der Bestimmung des Menschen, widerspricht, wenn ein Mensch anders gesinnt ist und handelt? Es ist also einleuchtend, daß das Urtheil der Vernunft über die Gesetze, nach welchem der Mensch seinen Willen bestimmen müsse, sich auf die wesentliche Beschaffenheit des Men-

schen gründet, und daß also in dieser der Grund aller moralischen Nothwendigkeit zu suchen sey.

## §. 12.

## Giebt es einen zureichenden Grund, den Menschen, in Hinsicht seiner Persönlichkeit, als von der Welt unabhängig zu betrachten.

Aber vielleicht gehört der Mensch, in so fern er sich es zum unbedingten Gesetze macht, stets der Vernunft zu folgen, und in so fern er sich als ein vernünftiges, nach Vernunftgesetzen frey sich bestimmendes Wesen, von der übrigen, der Naturnothwendigkeit unterworfenen Welt unterscheidet, gar nicht zu der ihn umgebenden Welt? Vielleicht kündigt sich die Vernunft in ihm alsdenn als unabhängig von der Welt, und von allen Verhältnissen an, worin er zur Welt steht? Vielleicht findet er als Sinnenwenwesen, und in Absicht seiner sinnlichen Natur allein, sich mit der Welt verbunden; hingegen als vernünftige Person sich ohne alle Rücksicht auf irgend etwas, außer der Vernunft, blos durch Vernunft bestimmt? Es ist wichtig, diese Fragen sorgfältig zu erwägen, und mit reifer Ueberlegung zu beantworten!

Der gemeine Menschenverstand erkennt und urtheilt, daß Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Treue, Keuschheit, u. s. w., ohne Rücksicht auf Vortheil oder Schaden, für den Menschen Pflicht sey. Der wohlunterrichtete Mensch ist nur dann mit sich selbst zufrieden, wenn er uneigennützig

der Vernunft gemäß denkt und handelt, darum, weil er nach dem Urtheil der Vernunft so denken und handeln soll, nicht um des Vortheils oder Schadens willen, den er sonst für sich fürchten oder hoffen dürfte. Eine innre Stimme ruft ihm ihren Beyfall zu, wenn er auch da, wo kein Mensch es sehen, hören oder erfahren kann, jene Tugenden übt; und straft ihn hingegen mit innern Vorwürfen, wenn er auch im Verborgensten sie nicht übt. Mag er wohlthätig, aufrichtig, treu, gerecht, keusch und wahrhaft seyn, um von den Leuten gesehen zu werden, sich Ruhm und Beyfall, Gewinn und Vortheil, Ehre und Achtung bey Menschen zu erwerben, oder um Verachtung und Schande, Verlust an Gütern oder an Gesundheit und Vergnügen, oder Strafen der Obrigkeit von sich abzuwenden: so würdigt jene innere Stimme, sein inneres Bewußtseyn von Recht und Unrecht, sein Gewissen, ihn deswegen doch keines Beyfalls; sondern er macht sich selbst den Vorwurf, daß er nicht so gesinnt sey, und nicht so gehandelt habe, wie er gesinnt seyn und handeln sollte! Ist es denn daraus nicht einleuchtend und sicher genug zu erkennen, daß das Urtheil, welches die Vernunft im innern Bewußtseyn des Menschen über seine Pflicht ausspricht, von allen Bedingungen und Gründen der Pflicht außer seiner Vernunft unabhängig sey?

Wenn auch alles von außen um den Menschen her sich vereinigte, um seine Begierden heftig zu erregen, und bis zur Leidenschaft in Bewegung zu setzen; wenn das größte Ungemach, der bitterste

Schmerz, selbst der Tod ihm drohte; oder wenn die größten, glänzendsten, sichersten Vortheile ihn reizten, und er sich unter solchen Umständen bestimmen ließ, seine Pflicht zu verletzen: so straft ihn doch sein innrer Richter mit dem Vorwurf: du hättest deiner Pflicht getreu bleiben sollen, und lieber alles, auch das größte Glück, selbst dein Leben verleugnen; lieber alles, auch die schrecklichsten Martern, und den Tod selbst erdulden müssen, um nicht deine Pflicht zu verletzen! Berechtigt uns dieß denn nicht zu dem Schlusse, daß der Mensch in allen Umständen, unabhängig von allen Bestimmungsgründen außer der Vernunft, seinen Willen durch die Vernunft, und durch das Urtheil derselben über seine Pflicht, bestimmen könne? Ist also nicht der Mensch, als Person, oder in Hinsicht seines vernünftigen Geistes, als ein von der Welt unabhängiges Wesen zu betrachten?

Ja noch mehr! Es fehlt nicht an Beyspielen von Menschen in den erschütterndsten Umständen, die sich, über alle Reizungen der Sinnlichkeit, über alle Bestimmungsgründe der Lust oder Unlust, über alle Furcht und über alles Verlangen erhaben, blos durch das Urtheil der Vernunft über ihre Pflicht bestimmten; die selbst den martervollsten Tod, und Schmach und Hohn, womit der große Haufe der Menschen sie als Verbrecher behandelte, einem sie zum sichern Genusse der reizendsten sinnlichen Güter einladenden längern Leben vorzogen. Das thaten nicht etwa nur solche Menschen, die sich durch ungemeine Geistesvorzüge auszeichneten; sondern auch

Men-

Menschen von geringer Geistesbildung, die sich einzig und allein durch einen ernstlichen guten Willen einen Vorzug vor andern Menschen erwarben. Ist das nicht ein hinlänglicher Beweis, daß ein jeder Mensch die Kraft hat, sich einzig und allein durch das Urtheil seiner Vernunft über seine Pflicht zu bestimmen, und also, daß dem Geiste des Menschen seiner Natur nach absolute Freyheit eigen ist, vermöge welcher er der übrigen Welt gar nicht angehört; sondern über alles außer sich erhaben, sich allein durch sich selbst bestimmt, sich sein Gesetz giebt und seinen Endzweck vorsetzt, und alles außer sich als Mittel zu seinen Zwecken seinem Willen unterwerfen, und nach seinem Willen gebrauchen oder nicht gebrauchen kann?

So richtig und einleuchtend die Vordersätze in den drey kurz vorher angeführten Sätzen durch die Erfahrung und Beobachtung der menschlichen Seele begründet sind: so wenig dürften doch die daraus hergeleiteten Folgerungen und Schlüsse in der Prüfung einer unpartheyisch untersuchenden Vernunft bestehen können. Denn

1) man muß es zugeben, und giebt es auch zu, daß nicht die Vernunft jedes Menschen, sondern nur die Vernunft eines wohlunterrichteten Menschen, das Urtheil fällt, daß wir ohne Rücksicht auf Vortheil oder Schaden ehrlich, wahrhaft, gerecht, treu, keusch u. s. w. gesinnt seyn und handeln sollen. Woher kommt es aber, daß die Vernunft eines jeden wohlunterrichteten Menschen so urtheilt? Woher anders, als weil es ihr einleuchtend und hinlänglich

überzeugend dargethan ist, daß jene Tugenden die Pflicht des Menschen seyn; weil ohne sie das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft, und also auch, wenn alle Menschen diese Tugenden nicht mehr für Pflicht erkennen wollten, das besondere Wohl jedes einzelnen Menschen nicht bestehen könnte? Woher anders, als weil er es einsieht, wie glücklich die menschliche Gesellschaft, und jeder einzelne Mensch seyn würde, wenn alle Menschen diese Tugenden übten? Die Vernunft fragt, was ist das Beste? Und aus dem Verhältniß der Tugend zum gemeinen Wohl und zum Wohl jedes einzelnen Menschen leuchtet es ihr ein, daß Tugend das Beste ist. Daher fällt sie das Urtheil, daß Tugend die allgemeine Pflicht jedes Menschen ist. Hier liegt also der Bestimmungsgrund des Urtheils der Vernunft allerdings außer ihr, nämlich im Verhältniß der Tugend zum gemeinen Wohl der menschlichen Gesellschaft und jedes einzelnen Menschen. Eben daher fällt auch der gemeine Menschenverstand eben dasselbe Urtheil.

2) Daß ein wohl unterrichteter Mensch nicht mit sich selbst zufrieden ist, wenn er nicht ohne Rücksicht auf Vortheil oder Schaden, auf Furcht oder Hoffnung, uneigennützig der Stimme der Vernunft und Pflicht folgte; das hat eben darin seinen Grund, daß er es einsieht, daß eine jede eigennützige, das ist, gegenwärtigen oder künftigen sinnlichen Vortheil oder Schaden blos für ihn selbst berechnende Gesinnung, ihrer Natur nach unausbleiblich verderblich sey, sowohl für das Wohl der ganzen menschlichen Ge-

Gesellschaft, als auch für sein eigenes Wohl. Denn gesetzt auch, daß dieß jetzt für ihn keine äußere schädliche, sondern nur angenehme und gewinnreiche Folgen hätte: so sieht er doch ein, daß er auf dem Wege, den er betreten wollte oder betreten hat, auf dem Wege des Eigennutzes, früher oder später, sich selbst und Andere ins Verderben stürzen würde. Wenn auch jetzt seine eigennützige Gesinnung, seine eigennützige That, keinem Andern schadet: so sieht er es doch ein, daß sie ihm selbst schadet, indem er wenigstens damit den ersten Schritt zu seinem Verderben gethan haben würde, wenn er nicht gleich wieder umkehrte vom verkehrten Wege. Er sieht es ein, daß solche Gesinnungen und Thaten, ihrer Natur nach, und wegen ihres Verhältnisses zum Wohl der Menschheit verabscheuungswürdig sind, daß er sie an keinem Andern billigen könnte, und also auch an sich selbst nicht billigen müsse; daß er sie an jedem andern Menschen verabscheuen würde, und also auch an sich selbst verabscheuen müsse. Es ist also nicht die Würde der Vernunft, sondern es ist die Würde der Tugend, es ist ihr hoher Werth und ihre Nothwendigkeit zum gemeinen und besondern Wohl der Menschheit, wodurch der Mensch sich zu dem Urtheile gedrungen fühlt, daß er ihr ohne Rücksicht auf eigenen sinnlichen Schaden oder Vortheil folgen müsse. Wer diesen Werth der Tugend noch nicht erkannt hat, der ist kein wohlunterrichteter Mensch, und der weis auch noch nicht von Unzufriedenheit mit sich selbst, wenn er eigennützig gesinnt ist und handelt.

3) Nie ist hingegen der wohlunterrichtete Mensch deswegen weniger mit sich selbst zufrieden, weil er bey der Bestimmung seiner Gesinnungen, Grundsätze und Handlungen sich fragte, welche Folgen das haben würde, wenn alle Menschen so dächten und handelten? ob das zum gemeinen Wohl oder zum gemeinen Nachtheil gereichen würde? Das Urtheil der Vernunft fordert ihn vielmehr auf, über die Folgen, die für das gemeine Wohl der Menschheit zu erwarten seyn, bey einer jeden Gesinnung und That nachzudenken, und es belohnt ihn mit innerm Beyfall und Selbstzufriedenheit, wenn er zu sich sagen kann: so wie du sollten alle Menschen gesinnt seyn und handeln, dann würden sie glücklich, dann würde die Erde ein Paradies, ein Vorhof des Himmels seyn. Die Vernunft nimmt also die Bestimmungsgründe des Urtheils über die Pflicht nicht aus sich selbst, sondern aus dem Verhältniß der Pflicht zum gemeinen Wohl der Menschen her. Sie kündigt sich also in ihrem Urtheil über des Menschen Pflicht nicht als unabhängig an; sondern als abhängig von der Erkenntniß dessen, was zum gemeinen Wohl oder Wehe der Menschheit gereicht. Die Vernunft muß sich selbst und andern Menschen, wenn sie etwas für Pflicht erklärt, stets beweisen können, warum sie es für Pflicht erklärt, und dieß kann sie nur aus dem Verhältniß der Tugend zum gemeinen Wohl der Menschheit beweisen. Also liegt die Bedingung der Pflicht außer der Vernunft, in dem wesentlichen Verhältniß der Tugend zum gemeinen Wohl.

4) Die Unzufriedenheit des wohlunterrichteten Menschen mit sich selbst, wenn er auch noch so starken Reizungen und Versuchungen zu pflichtwidrigen Thaten unterlag, und der Vorwurf, den ihm sein Gewissen deswegen macht, haben ihren Grund in der Erkenntniß der Vernunft, daß er unrecht gethan habe, daß er noch nicht der sey, der er seyn und werden müsse, wenn er für sein eignes Wohl und für das gemeine Wohl gebührend sorgen wolle; und daß er immer vollkommner werden könne, und also auch darnach künftig desto eifriger streben müsse, je deutlicher er seine Schwäche und Fehlerhaftigkeit nun von neuen erkannt habe. Sie sagt ihm nicht: **du konntest anders handeln**; sondern: du hast unrecht gethan, und das liegt an einer dir noch eigenen Unvollkommenheit, bey welcher du nicht mit dir selbst zufrieden seyn mußt, weil du sie ablegen kannst, und ablegen mußt, wenn dein wahres Wohl dir werth ist. Denn würdest du gegen sie gleichgültig seyn: so würdest du bey einer solchen Gesinnung immer mehr an Vollkommenheit und Glückseligkeit verlieren! Von einer unabhängigen Kraft und absoluten Freyheit sagt also das in solchen Fällen ausgesprochne Strafurtheil der Vernunft dem Menschen nichts. Nur weil er werden kann und soll, was er noch nicht ist, und weil sie erkennt, daß der Mensch das Pflichtwidrige ablegen muß, urtheilt sie über ihn, daß er unrecht gethan, und die Strafe der Uebertretung des Gesetzes sich zugezogen habe.

5) Die Beyspiele von Menschen, die alles der Pflicht aufopferten, beweisen nur, daß der Mensch

stets seiner Pflicht folgen kann, wenn er es ernstlich und unerschütterlich will. Dieß kann aber nur der ganz allgemein ernstlich und unerschütterlich wollen, der mit der völligsten Gewißheit überzeugt ist, daß in jedem Falle dasjenige, was seine Vernunft für seine Pflicht erkennt, und wenn es auch die größte Aufopferung erheischte, dennoch auch für ihn selbst das Beste sey. Denn, sich ohne Rücksicht auf das, was für ihn wirklich das Beste sey, und zwar ganz für Andre aufzuopfern, das kann die Vernunft nie für Pflicht erklären, weil mein eignes Wohl, ohne Verletzung des Wohls Andrer zu befördern, doch immer meine nächste Pflicht ist, indem keiner für mein Wohl zu sorgen eine so nahe Verbindlichkeit hat, als ich selbst. Wenn es aber einleuchtet, daß ich keineswegs meine Selbstpflicht verletze, sondern sie eben dadurch am vollkommensten erfülle, daß ich für meine Nebenmenschen mich aufopfre: so kann und muß das Urtheil meiner Vernunft mich bestimmen, mich aufzuopfern, so fern ich nicht auf sinnliche Lust und Unlust, sondern auf das sehe, was für mich wirklich das Beste ist. Es ist nicht Eigennutz, es ist vielmehr reine vernünftige Pflichtliebe, stets für mein wahres Bestes zu sorgen. Der Eigennutz sieht nur auf gegenwärtigen sinnlichen Vortheil, und setzt das wahre Beste des Menschen aus den Augen. Die Pflichtliebe ist überzeugt, daß des Menschen wahres Bestes nicht von sinnlichen Gütern und Freuden, sondern davon abhängt, daß er seine Pflicht thue, und dieselbe immer vollkommner zu erfüllen sich ernstlich und unablässig bestrebe. Eben darin, daß

so

so viele Menschen ihr wahres Bestes noch nicht mit fester Ueberzeugung erkennen, eben darin liegt der Grund davon, daß sie Abweichungen vom Wege der Pflicht für das Beste halten, und statt des Gehorsams gegen die Pflicht erwählen. Eben dadurch hingegen, daß die Helden der Tugend und Pflicht fest überzeugt waren, gerade durch die größten Aufopferungen für die Pflicht auch ihr wahres Bestes zu befördern, ward es ihnen möglich, alles, selbst ihr Leben willig, ruhig und getrost der Pflicht aufzuopfern. Eben daher ist auch nur der wirklich ein Held der Tugend und Pflicht, der mit festem Glauben an Gott und an eine vergeltende Ewigkeit, bey der einleuchtenden Ueberzeugung, daß das gemeine Wohl der Menschheit, oder seine besondre Berufspflicht seine Aufopferung erfordre, sein Leben aufopfert. Ohne diesen Glauben wäre eine solche Aufopferung immer nur durch Noth erzwungen, oder durch blendende sinnliche Bewegungsgründe, die von dunkeln Begriffen von Ehre und Nachruhm bey Menschen entlehnt würden, bewirkt; aber nie durch die völlig gewisse Ueberzeugung, das Beste zu wählen, bestimmt. Wäre kein Gott und kein ewiges Leben: so würde freylich der Tod fürs Vaterland eben sowohl als jetzt Pflicht des Bürgers seyn, den das Loos träfe, sein Vaterland zu vertheidigen; weil kein Staat bestehen könnte, wenn nicht die Bürger die Pflicht der Vertheidigung desselben übernähmen; und eben so würde auch dann der Arzt in ansteckenden Krankheiten sein Leben wagen müssen. Aber dann wäre der Tod doch nur ein unter gewissen Umständen unvermeidliches Uebel,

immer aber nur ein Uebel ohne Ersatz. Hingegen der Glaube an Gott und an ein ewiges Leben verwandelt den Tod in eine Wohlthat für den, der gewiß ist, den Tod der Pflicht zu sterben. So wahr ist es, daß nur die Religion wahre Helden der Tugend und der Pflicht macht! Freylich aber nur wahre vernünftige Religion; nicht der Aberglaube, dieser macht nur Schwärmer!

Aus diesen Bemerkungen über den Grund unerschütterlicher Tugend und Pflichtliebe erhellt es, daß daraus gar nicht auf eine unabhängige Kraft der Vernunft und absolute Freyheit des Menschen geschlossen werden kann; sondern daß auch hier die Kraft der Vernunft, den Willen zu bestimmen, abhängig ist von der richtigen und hinlänglich geübten Erkenntniß und Beurtheilung der Pflicht; die Erkenntniß aber ihren Gegenstand, und bestimmenden Grund, außer der Vernunft in dem Verhältniß der Pflicht zum gemeinen Besten, und zum eignen wahren Besten des Menschen hat. Auch hier ist also die Abhängigkeit der Vernunft, in ihrem Urtheil über die Pflicht, von der wesentlichen Natur und Bestimmung des Menschen, und von seinem Verhältnisse zur Welt nicht zu verkennen. Es findet sich also auch hier kein zureichender Grund, den Menschen in Absicht seiner Persönlichkeit als ein von der Sinnenwelt unabhängiges Wesen zu betrachten.

Allein ich muß noch eines Grundes für die absolute Freyheit und ganz von der Welt unabhängige Persönlichkeit des Menschen, in so fern er sich an das unbedingte Gesetz bindet, stets der Vernunft zu fol-

folgen, hier zuletzt erwähnen, wenn ich ihm gleich keine Beweiskraft beylegen kann. Viele nämlich sind offenherzig genug zu gestehn, daß sich die absolute Freyheit und Unabhängigkeit des menschlichen Willens zwar nicht recht beweisen lasse, daß es aber doch für unsre Moralität und Religiosität unumgänglich nothwendig sey, diese absolute Freyheit, als eine moralische Idee anzunehmen, weil ohne dieselbe keine Moralität statt finden könne.

Hiebey muß ich 1) erinnern, daß es sehr schlecht um die Moralität der Menschen stehen würde, wenn man zugestehen müßte, daß sie auf eigentlich unerweislichen Gründen beruhe! Die Pflichten des Menschen müssen auf eine der Vernunft einleuchtende Weise dargethan werden können, so bündig und siegend dargethan werden können, daß keine gegründete Einwürfe dawider gemacht werden können! sonst reißt die von Natur der Herrschaft der Vernunft widerstrebende sinnliche Begierde nur zu leicht der betrogenen Vernunft das Scepter weg, und unterwirft sich den Menschen. Nach und nach würde mit dem Unglauben an die Nothwendigkeit der Moralität, auch die Verwerfung der Moralität selbst die Oberhand gewinnen, und nur Gesetzlichkeit, nicht freye Sittlichkeit, unter den Menschen übrig bleiben. Es wäre ein anderes, wenn der Mensch von Natur schon geneigt wäre zur Moralität: so könnte man von dieser natürlichen Neigung den Nutzen ziehen, ihn auch für alles zu interessiren, was der Moralität zuträglich wäre. Allein die Erfahrung lehrt gerade das Gegentheil.

Der

Der Mensch ist von Natur geneigt, seinen sinnlichen Begierden zu folgen, und die Vernunft nur als ein Mittel zur Befriedigung seiner Begierden zu gebrauchen. Die Sittenlehre muß den Menschen zum Kampfe wider seine sinnlichen Begierden auffordern und stärken. Sie darf nicht von der sinnlichen Natur des Menschen, sie darf nur von der Erkenntniß, die der Vernunft verschafft ist, ihre Unterstützung erwarten. Sie muß daher bündig erweisen, und die Vernunft unwiderstehlich überzeugen können, wenn sie auf sichern Gründen beruhen soll. Es gereicht also der Beförderung der Moralität wirklich zum Vortheil, wenn Gründe derselben beseitigt und verworfen werden, die nicht streng erweislich sind.

2) Zur Moralität, oder um den Grundsatz anzunehmen, daß wir der Vernunft, und nicht unsern Neigungen und Begierden folgen müssen, bedarf es nicht der Idee von einer absoluten, sondern nur der, durch die Vernunft und Erfahrung hinlänglich zu begründenden Ueberzeugung von der hypothetischen Freyheit des Menschen, oder von seinem natürlichen Vermögen, von der Herrschaft jeder Neigung frey zu werden, und seine Vernunft, durch Uebung, zum richtigen Urtheil über die für ihn nothwendigen Gesinnungen und Handlungen, und zu der Fertigkeit zu erheben, seinen Willen zu denselben durch ihr Urtheil zu bestimmen. Denn das kann dem Menschen hinlänglich erwiesen werden, daß seine sinnlichen Neigungen und Begierden blind und regellos sind, und ihn selbst zu Grunde richten würden, wenn er sie nicht durch die Vernunft leitete, und daß also ein jeder Schritt seiner Neigung zu folgen,

gen, ein Schritt zu seinem Verderben sey. Wenn ihm also nur zugleich erwiesen wird, daß es seiner Natur nach für ihn möglich sey, sich immer mehr und mehr zur Herrschaft über seine sinnlichen Neigungen und Begierden zu erheben: so muß ihm die Nothwendigkeit dahin zu streben von selbst einleuchten, wenn er es erkannt hat, wie verderblich der Grundsatz, seinen Neigungen und Begierden zu folgen, sey. Sein eigenes Verderben zu wollen, widerstreitet der ganzen menschlichen Natur, und dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit. Also zu der Ueberzeugung, daß es für ihn nothwendig sey, stets der Vernunft zu folgen, kann man den Menschen leicht erheben. Aber nun entsteht die andere Frage: Was das heiße, stets seiner Vernunft zu folgen? Was nach dem Urtheil der Vernunft die Bestimmung des Menschen, und der Endzweck seines ganzen Bestrebens seyn müsse? Um diese Frage zu beantworten, untersucht die Vernunft die Natur des Menschen, und die Natur und Einrichtung der ganzen übrigen ihr bekannten Welt. Dadurch überzeugt sie sich, daß sie einen unendlich weisen, mächtigen und gütigen Urheber der ganzen Welt und der Menschen annehmen müsse; daß es der Endzweck desselben sey, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewirken, und daß also auch der Mensch diesen Endzweck seines Schöpfers überall zu seinem Endzwecke machen müsse; stets so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern; weil dieß seine Bestimmung, und der einzige Weg sey, auf welchem er selbst zu dem höchsten Zweck,

den er sich vorsetzen könnte, zu der möglichstgrößten Vollkommenheit und Glückseligkeit, gelangen könne.

3) Aber, sagt man, ohne absolute Freyheit anzunehmen kann man das Gute und das Böse, das der Mensch thut, nicht als sein Werk betrachten. Es ist ein Werk äußerer Ursachen. Es giebt also dem Menschen keinen Werth oder Unwerth. Er kann nicht dafür, daß er böse ist, und er trägt nicht dazu bey, daß er gut ist. Eine so bestimmte Lehre vom Menschen schlägt den Muth des Menschen zur Besserung und Tugend nieder, unterdrückt die Vorwürfe seines Gewissens, wenn er das Böse that, und den Beyfall desselben und die Zufriedenheit mit sich selbst, wenn er Gutes that! Ja sie führt ihn zum Unglauben an Gott und an die Unsterblichkeit seiner Seele, denn er betrachtet sich als einen Theil der Sinnenwelt, und als ob er gleich ihr der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit unterworfen sey!

Ein ungegründeter Vorwurf! Wir haben oben uns schon überzeugt, daß das Böse immer als das Werk des Menschen, und nur als Zulassung Gottes, als Wirkung und Folge seiner eingeschränkten, und nur einer allmäligen Vervollkommnung fähigen Natur, aber nicht als eine wesentlich nothwendige Eigenschaft der menschlichen Natur; sondern als eine solche, die verbessert und aufgehoben werden kann, und nach Gottes Willen verbessert und aufgehoben werden soll, betrachtet werden müsse. Das Böse ist nie ein Werk der Umstände, denn in eben denselben Umständen, worin ein noch ungebesserter Mensch Antriebe zum Bösen findet, in eben denselben

den Umständen findet der schon gebesserte Mensch Antriebe zum Guten. Das Böse ist nur so lange unverschuldet, so lange der Mensch noch nicht zu der Erkenntniß seiner Pflicht, sich zu bessern, und der Mittel, wodurch er sich bessern soll, und zum rechten Gebrauch dieser Mittel geleitet ist. Es ist so lange unverschuldet von Seiten des Menschen, denn so lange sieht er noch nicht ein, daß er böse und Gott misfällig, und auf dem Wege zum Verderben begriffen ist, und daß, und wie er gut werden kann und soll. Es ist so lange von seinen Erziehern verschuldet. Wenn er aber zu jener Einsicht und Fertigkeit gelangt ist, und nun die Mittel der Besserung nicht gebraucht: so muß seine Vernunft über ihn das Urtheil sprechen, daß er böse sey, und daß er dadurch, daß er die Mittel der Besserung nicht gebrauche, selbst seine Besserung hindere, daß ihm also das Böse lieber sey als das Gute, und er sich also das Misfallen Gottes und alles Verderben des Bösen nun als eine natürliche Folge seiner Liebe zum Bösen selbst zuzuschreiben habe. Es fehlt ihm also nicht an Erweckung und Antrieben zur Besserung, und wenn ihm gleich seine Erfahrung sagt, daß er noch seine Neigung zum Bösen nicht besiegen kann: so sagt ihm doch zugleich die Vernunft: Brauche die Mittel, die du brauchen sollst: so kannst du zu der Kraft gelangen. Er kann sich nicht antworten: es ist mir meiner Natur nach unmöglich, sie zu gebrauchen. Er muß sich antworten: ich will sie nicht gebrauchen, die Befriedigung meiner bösen Begierden ist mir lieber, als die Verleugnung derselben.

Wollte er zu sich selber sagen: Diese bösen Begierden sind ein Werk meiner Natur, die ich mir nicht selbst gegeben habe: so antwortet ihm die Vernunft, sie sind nicht wesentlich nothwendig mit deiner Natur verbunden. Der Schöpfer, der die Natur dir gab, will deine Besserung und Glückseligkeit. Nur dazu gab er dir dein Daseyn, und die Vernunft, um seinen Willen zu erkennen, und die Mittel, die du gebrauchen sollst, um gebessert zu werden. Wollte er einwenden, meine Begierde zum Bösen ist zu stark, ich kann den Willen nicht haben, die Mittel zu meiner Besserung zu gebrauchen: so antwortet ihm die Vernunft: so mußt du es denn selbst erkennen, daß du nicht anders, als durch Strafübel gebessert werden kannst, die der Gerechte, der nicht will, daß du böse bleiben sollst, dereinst gewiß über dich verhängen wird, um deine bösen Begierden unter den Gehorsam gegen seinen heiligen Willen zu beugen. Dir droht unvermeidliche Strafe, und wenn du gleich jetzt noch nicht gebessert werden kannst: so kann beym Glauben an Gott doch deine Vernunft nicht umhin, das Böse als Böse und als Gott misfällig, und wegen der dir drohenden Strafen Gottes, als unvermeidlich verderblich für dich selbst zu erkennen.

In Absicht des Guten ist gar keine Schwierigkeit. Sobald Gott den Menschen zur lebendigen Erkenntniß seiner Pflicht, zum Gebrauch der Mittel der Besserung, und zu der Fertigkeit im richtigen Urtheil über die ihm gebührenden Gesinnungen und Handlungen geleitet hat; sobald also der Mensch darum das Gute thut, weil er es für seine Pflicht,

für Gottes Willen erkennt: sobald fängt der Mensch an, mit der ihm eigenen, nun von Gott ihm geschenkten Kraft, nach allem Guten, das er für seine Pflicht erkennt, und nach einer immer größern Vollkommenheit in der Erkenntniß alles Guten, und in der Fertigkeit zu allem Guten zu streben. Gott giebt ihm die Kraft, die Erkenntniß des Guten; er gebraucht sie. Sie ist nun eine Eigenschaft seines von Gott veredelten Geistes, der durch diese Erkenntniß seinen Willen bestimmt, und aus eigenem freyem Triebe, aus eigner Ueberzeugung, daß er so das Beste wähle, stets dem Willen Gottes folgt. Die Fertigkeit im Guten, die er durch eigne, nach Ueberzeugung gewählte, Uebungen im Nachdenken über seine Pflichten, und im Gebrauch der Besserungsmittel erwirbt, ist sein eigenes Werk, und ein selbst erworbener höherer Grad der Veredlung und Vervollkommnung seines Willens. Gott räumt in der Besserung die Hindernisse hinweg, und beugt die Gewalt der Sinnlichkeit zur Unterwerfung unter die Vernunft. Dann bestimmt der Mensch aber selbst, vermöge der ihm verschafften Erkenntniß, seinen Willen zu dem Guten, welches er vorher zwar wohl für Pflicht erkennen konnte, aber noch nicht für das Beste hielt. Es ist immer die eigene Kraft des Menschen, womit er Gutes thut, wenn gleich eine von Gott ihm verliehene Kraft. Es ist auch jetzt ihm seiner Natur nach möglich, das Böse zu wählen und zu thun; es ist ihm nicht seinem Wesen nach durchaus unmöglich; wenn es ihm gleich hypothetisch, das ist, bey seiner Ueberzeugung von seiner Pflicht und

bey seiner Achtung für dieselbe, unmöglich ist, in eben dem Augenblicke, da er das Gute thut, auch Böses zu thun. Es ist die Wirkung der ihm nun eigenen Fertigkeit im richtigen Urtheil über seine Pflicht, und so gewiß er ist, daß Gott seine immer größere Vollkommenheit und Glückseligkeit wolle; so gewiß ist er auch, daß er nie vergebens nach derselben strebe. Er ist sich der nun erlangten Würde, einer Gott wohlgefälligen Gesinnung, als eines Eigenthums bewußt, welches er nur durch seine eigene Nachlässigkeit im Gebrauch der Besserungsmittel wieder verlieren, welches aber, wenn er treu das Seine thut, keine Macht in der Welt ihm rauben kann; und er betrachtet also diese Gesinnung nun mit Recht als sein Eigenthum, wenn er gleich dieß Eigenthum, mit gebührender Demuth und Dankbarkeit gegen Gott, als Gottes Geschenk erkennt.

Und wie könnte ihm auf diese Weise seine Unsterblichkeit zweifelhaft werden? wie könnte der Wahn ihn bethören, daß sein Geist der Vergänglichkeit unterworfen sey? Gerade das Gegentheil verbürgt ihm, als ein heiliges Unterpfand, der Geist, den Gott ihm gab, der Vorzug seines Geistes, zu welchem Gott ihn erhob, daß er, über jede sinnliche, der Erde und dem irdischen Leibe angehörende Neigung, und über alle blos irdische und vergängliche Güter erhaben, nur nach dem Beyfall Gottes, nach Weisheit und Tugend, nach Wahrheit und Recht, nach diesen ewigen Gütern trachtet, und das Gesetz, dem zu gehorchen seine Vernunft ihn bestimmt, von dem Gesetze der Sinnlichkeit, und den Begierden der-

sel-

selben deutlich unterscheidet. Wo wäre hier Naturnothwendigkeit, wie in der vergänglichen irdischen Natur? Freyheit, Freyheit, Freyheit! Aechte Freyheit im erhabensten Sinne des Worts! Freyheit von der Herrschaft sinnlicher Neigungen! Diese Krone der Menschenwürde ist der Vorzug des Tugendhaften, zu welchem Gott ihn erhob!

Das Wesen unsers Geistes kennen wir nicht. Es bleibt für uns in diesem Leben ein unerforschliches Geheimniß. Es wäre eine unstatthafte Anmaßung, wenn wir ihm Unabhängigkeit beylegen wollten, die wir ihm nach allen unsern Kenntnissen gar nicht beylegen können! Auf losen Flugsand bauten wir unsere Hoffnung auf Unsterblichkeit, wenn wir sie auf die bloße Idee von Unabhängigkeit des Daseyns unsers Geistes bauen wollten. Aber das ist uns wichtig, daß wir unsere veredelte, und zur Herrschaft über die Sinnlichkeit erhobene vernünftige Seele, so deutlich vom Körper und der sinnlichen Natur, ungeachtet der so genauen Verbindung zwischen beyden, an dem so ganz verschiedenen Gesetze unterscheiden können, welchem die Sinnlichkeit, und welchem die Vernunft folgt, indem die Sinnlichkeit das Angenehme, die Vernunft hingegen das Beste, wenn es auch noch so unangenehm und widrig für uns ist, wählen heißt. Verbinden wir mit dieser deutlichen Unterscheidung unserer vernünftigen Seele, vom Leibe und von unserer Sinnlichkeit überhaupt, die Schlüsse und Folgerungen aus dem Glauben an Gottes Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Allmacht, zu welchen unsere Vernunft uns berechtigt: so wird unsere Hoff-

nung unerschütterliche Zuversicht, mit welcher wir im Tode einst, wie Jesus, sagen können: Vater! Ich befehle deiner Obhut meine Seele!

## §. 13.

## Ein unrichtiges Urtheil der Vernunft ist die Ursache aller verkehrten Gesinnungen und Handlungen der Menschen. Beweis und Folgen dieses Satzes.

Es ist eine wesentliche Eigenschaft des vernünftigen Menschen, und ein wesentlicher Vorzug, der den Menschen über die Thiere erhebt, daß er nur das wirklich wählt, was er in dem Augenblicke für das Beste erkennt. Ein jedes Thier hat seinen engern oder weitern Kreis von Thätigkeit und Genuß, auf welchen es durch seine Natur eingeschränkt ist. Das Thier ist es nicht, welches sich seine Thätigkeit und seinen Genuß wählt. Beyde sind ihm mit seiner Natur zwingend vorgeschrieben, und es kann nur durch Zwang aus seiner Sphäre auf eine Zeitlang herausgehoben werden, in welche es, wenn der ihm unnatürliche Zwang aufhört, wieder zurücksinkt. Dagegen ist der Mensch, uneingeschränkt seiner Natur nach, einen zweckmäßigen, unendlich mannigfaltigen möglichen Gebrauch von allen um ihn her vorhandenen Gegenständen zu erkennen fähig, und sobald er diesen erkannt hat, sobald kann er sich derselben auch zu seinen Zwecken bedienen. Er kann seiner Natur nach einen immer vollkommneren, immer zweckmäßigern Gebrauch von allen Dingen machen

chen lernen. Er hat ein unbegrenztes Erkenntnißvermögen, und einen unbegrenzten Thätigkeitstrieb seiner Natur nach. Daher sagen wir von ihm mit Recht: er wählt! Denn es ist immer die ihm eigne Erkenntniß, die seine Wahl bestimmt, weil er seiner Natur nach nicht, wie die Thiere, durch Zwangsgesetze eingeschränkt ist. Der Grund der Wahl liegt nicht in seiner Natur, wie bey den Thieren, nothwendig bestimmt; sondern immer im Maaße seiner Erkenntniß. Der Hahn, der zugleich ein Gerstenkorn und eine Perle aufscharrt, frisst das erste und achtet der letztern nicht. Er wählt nicht das erstere, die Natur hat für ihn gewählt; denn er kann die letztere seiner Natur nach nicht dem erstern vorziehn. Aber der Mensch wählt die letztere, wenn er sie wählt. Ist er unwissend, und kennt er keinen Gebrauch, den er von ihr machen kann: so läßt er sie liegen; aber nicht seine Natur, sondern der Zustand seiner Erkenntniß, ist die Ursache davon; denn sobald er über den Werth derselben besser unterrichtet ist, zieht er sie selbst vielen andern Dingen vor, die er vorher für viel wichtiger hielt. Also gerade das ist ein wesentlicher Vorzug des Menschen, daß seine Wahl stets und nur durch seine Vorstellung von dem, was das Beste sey, bestimmt wird. Mag die Vorstellung richtig oder unrichtig seyn, mag er weise oder thöricht wählen: so ist es doch seine Vorstellung, welche seine Wahl bestimmt, nicht ein Zwang der Natur, und er ist immer, wie verkehrt er auch jetzt noch urtheilen und wählen mag, dennoch seiner Natur nach der Verbesserung und Berichtigung seiner Vorstellung, und sei-

ner sich darnach richtenden Begriffe, Urtheile und Entschließungen fähig. Auf dieser Eigenschaft des Menschen beruht seine natürliche Freyheit. Wer es leugnete, daß, wenn der Mensch das Schädliche anstatt des Nützlichen, das Schlechtere anstatt des Bessern wählt, dieß nur in einem unrichtigen Urtheil seiner noch nicht hinlänglich ausgebildeten Vernunft, nicht aber in seiner Natur gegründet sey, der leugnete, aller Erfahrung zum Trotze, und zum Hohn der menschlichen Natur, die natürliche Freyheit des Menschen. Auf dieser Eigenschaft beruht auch das Urtheil über Klugheit und Thorheit, Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit des Menschen. Hätte nicht seine Wahl in einer unrichtigen Vorstellung, und in einer nicht wesentlichen, sondern zufälligen Unvollkommenheit seiner Vernunft ihren Grund: so müßten wir nicht seine Thorheit und Ungeschicklichkeit, sondern die menschliche Natur anklagen. Mit der Anklage seiner Thorheit sprechen wir zugleich das Urtheil über ihn: er kann und muß künftig klüger werden, wenn er seine Bestimmung erreichen soll.

Allein man sagt, dieß gelte nur von der Wahl des Menschen in Absicht des Nützlichen und Schädlichen, des Angenehmen und Unangenehmen; hingegen in Absicht des Guten und Bösen sey nicht die mehr oder minder unrichtige Vorstellung, und das mehr oder minder unrichtige Urtheil der Vernunft, als die bestimmende Ursache seiner verkehrten Gesinnungen und Handlungen zu betrachten, sondern blos der böse freye Wille. Denn sonst sey die Gesinnung und That nicht frey und also nicht zurechnungsfähig!

Da-

Dagegen habe ich oben gezeigt, daß die Zurechnungsfähigkeit auf der natürlichen Freyheit vom Naturzwange beruht, die Bestimmtheit der einzelnen Gesinnungen und Handlungen in der Zeit durch hinreichende Gründe nicht ausschließt, und keine unbedingte, sondern nur eine bedingte moralische Freyheit erfordert. Konnte jetzt gleich ein Mensch nicht anders wählen und handeln: so kann er doch seiner Natur nach dahin kommen, daß er anders wähle und handle, und um ihn zu erinnern, daß er dahin streben, und uns, daß ihm dazu geholfen werden soll, rechnen wir ihm seine bösen Gesinnungen und Thaten als Gott an ihm misfällig, als einen Beweis seines Unwerths, und als Ursache seines Elends an. Meine Behauptung streitet auch nicht eigentlich wider Kant, der gar nicht vom Menschen in der Erscheinung, und in so fern er den Bedingungen des Raums und der Zeit unterworfen ist; sondern von dem freyen reinvernünftigen Willen in der Idee, in so fern derselbe als zeitlos gedacht wird, unbedingte Freyheit behauptet. In der Idee eines reinvernünftigen Willens hat unbedingte Freyheit ihre vollkommne Realität. Und wenn wir den Menschen als zeitlos in Beziehung auf seine Kraft zum Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit denken: so kann er alles, was er soll. Das heißt vom wirklichen Menschen, der den Bedingungen des Raums und der Zeit unterworfen ist, nur so viel: **der Mensch kann alles werden, was er werden soll!** Es heißt aber nicht: er kann alles was er werden soll, blos durch sich selbst werden; sondern

dern er kann es seiner Natur nach werden, wenn er die dazu nöthigen Mittel erhält, und wir sind gewiß, daß Gott ihm diese stets auf die weiseste und wohlthätigste Art schenke. Ich kann daher denen nicht beystimmen, die das auf den Menschen, wie er nun wirklich ist, anwenden, was nur von der zeitlosen Idee eines reinvernünftigen Willens gilt.

Ich darf also auch in Absicht des Guten und Bösen mich auf allgemeine Erfahrung und Beobachtung berufen, die es bestätigt, daß alle verkehrte Gesinnungen und Handlungen aus unrichtigen Urtheilen der Vernunft über das, was das Beste sey, hervorgehen. Nie ist ein böser Mensch gefunden, der nicht, wenn auch sein Gewissen ihm die Bosheit seiner Thaten vorhielt, das erkannte Böse nur darum wählte, weil er nichts bessers wählen zu können meinte. Dieß ist bey allen den bösen Menschen einleuchtend, die, um irgend eine Leidenschaft zu befriedigen, wider ihr Gewissen handeln. Sie halten das Vergnügen, welches ihnen die Befriedigung der Leidenschaft gewährt, für ein größeres Gut, als Tugend und Ruhe des Gewissens. Darum ziehn sie die erstere vor. Dieß gilt aber auch von Menschen, die selbst dann noch in der Bosheit beharren, wenn sie nichts mehr damit gewinnen können; zum Beyspiel, von Verbrechern, die noch mit ihrem letzten Hauch Gottes und der Religion und Tugend spotten. Denn solche Menschen sind entweder durch die Wuth über ihr Schicksal des freyen Gebrauchs ihrer Vernunft nicht mehr mächtig; oder sie sind durch die Meinung, daß sie unvermeidlich verdammt werden müssen, zu

einer solchen Raserey erbittert; oder sie suchen einen Ruhm darinn, in ihrem Unglauben standhaft zu sterben. Es ist ja offenbar widerstreitend, daß ein Mensch die Tugend wirklich für sein höchstes Gut erkennen und doch ihr widerstreben sollte.

Vorausgesetzt aber, daß alle verkehrte Gesinnungen und Handlungen der Menschen aus einem unrichtigen Urtheil ihrer Vernunft entstehen: so erhellt auch aus dieser Bemerkung die Wahrheit dessen, was ich oben behauptet habe, nämlich, daß der Mensch in dem Augenblick, da er das Gesetz übertrat, demselben nicht folgen konnte; wenn er gleich zu Folge seiner Natur, wie ein jedes vernünftiges Wesen seiner Art, dahin gelangen kann, auch dem Gebote des Gesetzes zu folgen, das er jetzt übertrat.

Wollte man also keinen Menschen böse und lasterhaft nennen, als den, der in dem Augenblicke, da er sündigte, auch hätte den Gehorsam gegen Gott wählen können: so würde man schwerlich einen einzigen Menschen böse und lasterhaft nennen können. Sollte nur das Sünde und Laster heißen, wenn der Mensch das Gute eben so wohl als das Böse hätte wählen können, und das Böse, weil es böse war, und um böse zu handeln vorzog: so würde es am Ende kaum möglich seyn, irgend eine Sünde, irgend ein Laster zu erweisen. Sollte nur das Tugend heißen, wenn der Mensch, der den Endschluß, dem Gesetze aus Achtung für dasselbe zu folgen, dem Reize der verbotenen Neigung vorzog, (ungeachtet jener bey ihm die Neigung überwiegenden Achtung, und wenn er gleich wie Joseph sagen müßte, wie sollt ich

doch

doch ein so groß Uebel thun, und wider meinen Gott sündigen,) dennoch hätte in diesem Zustande seiner Seele gleichwohl das Gesetz übertreten, und der Neigung folgen können: so müßte gerade der beste Mensch, der es sich bewußt wäre, daß er unmöglich das Böse dem Guten vorziehen könnte, an seiner Tugend zweifelhaft werden, und so würde die Tugend sich eben so wenig erkennen und erweisen lassen, als Sünden und Laster; und Sünde, Laster, Tugend, würde blos eine Idee seyn, der keiner ihre Wirklichkeit außer der Idee versichern könnte.

Hingegen lehrt man mit der Bibel nach Jac. 5, 17. Wer da weis, Gutes zu thun, und thuts nicht, dem ists Sünde: so ist alles ohne Schwierigkeit der Erfahrung gemäß und einleuchtend. Denn weil der Mensch wußte, was Gut und Gottes Wille war: so muß ihm, wenn er das nicht gethan hat, sein Gewissen sagen, er sey Gott misfällig, und habe dem Willen Gottes zuwider gehandelt; er müsse sich also bessern, die Sünde erkennen, bereuen und meiden, und sich im Gehorsam gegen Gott üben, wenn er Gott wohlgefällig werden wolle.

## §. 14.

## Eigenschaften eines obersten Grundsatzes der Sittenlehre.

Man rechnet es jetzt zu den wesentlichen Eigenschaften eines obersten Grundsatzes der Sittenlehre, daß er **allgemein, nothwendig** und **zweckmäßig** seyn müsse. Die letztre Eigenschaft muß für eine

wesentliche Eigenschaft erkannt werden, sobald man sie nennen hört, und versteht, was zweckmäßig heißt. Aus einem obersten Grundsatz der Sittenlehre müssen alle einzelne Pflichten abgeleitet werden können, sonst verdient er nicht der oberste Grundsatz einer Sittenlehre zu heißen. Aber in Hinsicht der beyden ersten Eigenschaften, und des Sinnes, den man mit den Worten **allgemein** und **nothwendig** verbindet, bin ich nicht vermögend, mich vieler Zweifel und Bedenklichkeiten zu erwehren.

Man rechnet zum Begriff der **Allgemeinheit** eines solchen obersten Grundsatzes, daß er ein für alle vernünftige Wesen, selbst für Gott, und also ganz uneingeschränkt allgemein gültiges Gesetz enthalte. Die Forderung einer solchen Allgemeinheit des obersten Grundsatzes einer Sittenlehre beruht auf zwey unerweislichen blos idealischen Voraussetzungen, nämlich 1) auf der Voraussetzung, daß der Mensch, um der Sittlichkeit fähig gedacht werden zu können, als absolut frey, und sich selbst an unbedingte Gesetze bindend, gedacht werden müsse. Denn aus dieser Voraussetzung folgert man, das Gesetz der Sittlichkeit könne kein andres, als ein von der Vernunft jedes einzelnen Menschen ihm selbst gegebenes Gesetz seyn, oder die Vernunft sey in jedem Menschen durch sich selbst gesetzgebend; und folglich könne kein Gesetzgeber außer der Vernunft des Menschen gedacht werden, dem der Mensch gehorsam seyn solle, weil sein Gehorsam sonst nicht ein völlig freyer Gehorsam seyn würde. Die Gottheit also müsse nicht als Gesetze gebend; sondern der Wille Gottes müsse nur als

mit dem Gesetze der eignen Vernunft des Menschen vollkommen übereinstimmend gedacht werden. Das Gesetz der Vernunft im Menschen müsse also als ein allgemeines Gesetz gedacht werden, welches auch für den heiligen Willen Gottes gültig sey, wie für alle denkbare vernünftige Wesen.

Die Forderung einer solchen Allgemeinheit des obersten Grundsatzes der Sittenlehre, daß derselbe auch für Gott gültig sey, beruhet 2) auf der Voraussetzung, daß die Vernunft sich durch das Gewissen des Menschen als durch sich selbst gesetzgebend und unbedingten Gehorsam fordernd ankündige, und also nur ein unbedingter Gehorsam gegen die Vernunft, und unbedingte Achtung für das Gebot derselben, der Forderung der Vernunft gemäß, hingegen eine jede Heteronomie, oder Unterwerfung der Vernunft unter ein andres Gesetz als ihr Gesetz, und jeder anderswoher, als aus reiner Achtung für die Vernunft, entspringender Bewegungsgrund zum Gehorsam, eine Beeinträchtigung der reinen Sittlichkeit sey. Denn aus dieser Voraussetzung wird auch die Folgerung hergeleitet, daß also die Sittenlehre der Vernunft aus einem von der Vernunft des Menschen selbst gegebenen, und für alle vernünftige Wesen, auch für Gott, gültigen allgemeinen obersten Grundsatze und Gesetze der Sittlichkeit abgeleitet werden müsse.

Beyde Voraussetzungen sind aber nicht erweislich. Die erste nämlich wird in der kritischen Philosophie selbst blos als ein Postulat der practischen Vernunft, dessen Grund aber unerforschlich, und dessen Möglich-

keit

keit und Unmöglichkeit unerweislich sey, aufgeführt. Nun ist aber im Vorhergehenden erwiesen, daß die Idee von einer absoluten Freyheit nicht nothwendig sey, um den Unterschied zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit, und überhaupt die Begriffe von Tugend und Laster, sittlichem Werth und Unwerth, Zurechnungsfähigkeit und Schuld zu begründen; sondern daß, ohne eine transscendentelle Freyheit annehmen zu dürfen, wir auch in der Sittenlehre, und zum Behuf derselben, mit unsern auf erweislichen Erfahrungen und Beobachtungen sicher gegründeten Begriffen völlig ausreichen, und daß die Idee von einer absoluten Freyheit mit allen unsern Erfahrungen nicht allein; sondern auch mit Glaubenssätzen streitet, deren Wahrheit anzuerkennen die speculative Vernunft unabweisbar von uns fordert, der uns dringet, nämlich mit dem Glauben an Gottes Allwissenheit und Regierung aller Veränderungen in der Welt. Denn die Einwendung, daß Gott nicht an die Bedingungen des Raums und der Zeit in Absicht seines Erkennens, Wollens und Wirkens gebunden sey, und also auch das, was keine aus Erfahrung erkennbare bestimmte Gründe habe, doch von ihm erkannt, gewollt und gewirkt werden könne; diese Einwendung kann keine Möglichkeit der Allwissenheit Gottes und einer alles umfassenden Weltregierung begreiflich machen. Kann ein freyes Wesen jede Wahl entweder auf das Gute oder das Böse lenken: so giebt es keinen die Wahl bestimmenden Grund der Wahl; und wenn kein bestimmender Grund der Wahl da ist: so kann die Wahl nicht vor-

hergesehen, und wenn diese nicht vorhergesehen ist: so kann auch die Ordnung der Weltveränderungen nicht auf jede vorhergesehene Wahl in die weiseste Beziehung gesetzt, und folglich keine göttliche Weltregierung seyn. Daher dürfte die erste Voraussetzung, die nämlich, daß dem Menschen absolute Freyheit beygelegt werden müsse, als ungegründet, und also auch die daraus gefolgerte Allgemeinheit des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, daß derselbe für alle vernünftige Wesen, auch für den heiligen Willen Gottes, gültig seyn müsse, als nicht nothwendig, um eine für alle Menschen gültige Sittenlehre zu begründen, betrachtet werden.

Dazu kommt nun noch, daß es mit der Idee einer absoluten Freyheit unvereinbar ist, Gott als den Schöpfer der Menschen und die Menschen als zu einer solchen Freyheit erschaffen zu denken; weil wir, als Geschöpfe Gottes, uns keinen andern innern Grund unsrer Handlungen beylegen können, als denjenigen, den unser Schöpfer in uns gelegt hat, und durch welchen jede unserer Handlungen bestimmt ist, also nicht absolutfrey seyn kann. Denn bedenkt man, wie nothwendig, selbst nach dem Urtheil der kritischen Philosophen, der Glaube an Gott, als unsern Schöpfer ist: so muß es einleuchten, daß eine Idee von unserer Freyheit, die mit diesem Glauben nicht bestehen kann, nicht beybehalten werden müsse, wenn es sich erweisen läßt, daß sie keinesweges zur Veredlung und Glückseligkeit der Menschen nothwendig sey.

Die

Die zweyte Voraussetzung, daß sich die Vernunft im Menschen als durch sich selbst und unbedingt gesetzgebend ankündige, dürfte eben so wenig für erweislich zu achten seyn. Denn schon oben ist gezeigt, daß das Gewissen nur eigennützige Gesinnungen und Handlungen verdammt; aber nicht unbedingten Gehorsam gegen die Gebote der Vernunft in dem Sinne fordert, daß auf keine Gründe der Gebote der Vernunft, auf keine Folgen der Gesinnungen und Handlungen für uns selbst und für die Welt Rücksicht zu nehmen seyn sollte. Die reine Vernunft, blos als Vernunft, in der Idee betrachtet, weis nichts von Folgen und Rücksicht auf Folgen. Bey der bloßen Idee eines reinvernünftigen Willens kann also auch davon nicht die Rede seyn; wenn von der Bestimmung eines solchen Willens die Rede ist. Aber beym Menschen, als Weltwesen, nicht blos in der Idee, sondern in der Erscheinung, oder vielmehr so, wie die Erfahrung ihn uns kennen lehrt, muß erst, wenn gleich dem Menschen selbst oft unbewußt, die Erkenntniß des Verhältnisses einer Gesinnung und Handlung zu dem Endzweck, den sich der Mensch vorsetzen soll, dem Verstande des Menschen mitgetheilt seyn, ehe die Vernunft in seinem Innern, oder sein Gewissen, ein billigendes oder misbilligendes Urtheil über dieselbe fällen kann. Dieß erhellt schon daher, weil das Gewissen eines Menschen eine Zeitlang etwas billigen kann, was es in der Folge, nachdem der Mensch in der Hinsicht eines bessern belehrt ist, misbilligt; und weil es eine Zeitlang etwas misbilligen kann, über welches

doch hernach von demselben ein Billigungsurtheil ausgesprochen wird. Das Gewissen fordert nur unbedingten Gehorsam gegen die Vernunft, im Gegensatz gegen die Neigung. Nie kann das Gewissen es billigen, wenn ich meiner Neigung und nicht der Vernunft folge, also wenn ich das Gebotene darum thue, weil es meiner Neigung gemäß, oder das Verbotene darum unterlasse, weiles meiner Neigung zuwider ist. Aber das Gewissen misbilligt es nicht, wenn ich bey dem, was ich für Pflicht halte, auf objective Vernunftgründe sehe, und mich durch diese Gründe bestimmen lasse. Es misbilligt vielmehr die Vernachlässigung dieser Rücksicht, wenn ich recht zu handeln mir einbildete, aber mich irrte, und hernach meinen Irrthum erkenne. Eben durch diese Misbilligung eines vermeidlichen Irrthums kündigt mir das Gewissen das Gebot der Vernunft an, daß es nicht genug sey, wenn ich nur jedesmal meinem Gewissen folge, wiewohl ich nie wider dasselbe handeln soll; sondern daß ich auch immer mir bewußt seyn müsse, nach meinem Vermögen auch nach der möglichstbesten Erkenntniß meiner Pflicht gestrebt zu haben. Es ruft mir zu, hättest du die Folgen der Handlung vorher bedacht: so würdest du das nicht gethan haben! Siehe also stets auf die Folgen deiner Handlungen fürs allgemeine Wohl. Nur in dem Maaße, als du davon gewiß bist, daß eine Handlung das gemeine Wohl befördert, nur in dem Maaße kannst du gewiß seyn, daß du wirklich gut, wirklich so handelst, wie du als ein vernünftiger Mensch handeln sollst. Frage dich stets, was heraus kommen würde, wenn alle so dächten und handelten, wie du, und

wähle stets das, wovon du nach reifer Ueberlegung das Urtheil fällen mußt, daß so ein jeder in dem Fall handeln mußte, wenn er so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er befördern könne, befördern wolle. Das heißt gerade für die Vernunft unbedingte Achtung beweisen, denn nur dann folgst du dem Gebote der Vernunft.

Man hat zum Theil die Behauptung einer unbedingten Freyheit auch auf das Bewußtseyn gegründet, welches dem Menschen in seinem Innern es sage, daß er auch anders hätte handeln können, als er gehandelt habe, und in jedem Falle auf die eine oder die andere Weise handeln könne. Allein dieß Bewußtseyn kann nicht beweisen, daß nicht jede Handlung und Wahl ihren bestimmten zureichenden Grund habe. Es beweist nur die Freyheit vom Naturzwange, und Selbstthätigkeit nach einem Urtheil der Vernunft, oder ein Vermögen, sich jedesmal durch seine eigne Einsicht zu bestimmen. Wenn wir uns bewußt sind, daß wir auch anders hätten handeln können: so sagt uns dieses Bewußtseyn nur, daß wir unserer Natur nach nicht Zwangsweise auf eine gewisse Art zu handeln eingeschränkt, sondern der Verschlimmerung und der Verbesserung fähig sind, und daß wir immer besser werden sollen. Bey dem Satze des Bewußtseyns: **ich hätte auch anders handeln können**, muß also eigentlich immer der Satz hinzugedacht werden: **wenn ich nicht damals so zu handeln für das Beste gehalten hätte, wenn ich entweder richtiger, oder minder richtig in dem Falle geurtheilt hätte.** Denn

das Bewußtseyn sagt uns immer nur, daß wir unserer Natur nach anders handeln können; aber nie sagt es uns, daß wir unbedingt frey sind, wenn von sittlicher Willensfreyheit, oder von der Kraft zu allem, was wir sollen, die Rede ist. Es sagt uns vielmehr, daß wir die Kraft noch nicht haben, dieser oder jener sträflichen Neigung zu widerstehen, die uns oft besiegt; daß wir aber auch dazu die Kraft durch ernstliche und oft wiederholte Erneurung unsers guten Vorsatzes erlangen können, und also unserer Natur nach anders handeln können und sollen, wenn wir gleich, unserm jetzigen Gemüthszustande nach, die Pflicht noch nicht erfüllen können.

Kündigt also unsere Vernunft sich uns nicht als unbedingt frey, und als die einige und allgemeine Gesetzgeberinn des Menschen an, außer deren Gesetz sich der Mensch, um sittlich frey und gut zu handeln, keinem andern Gesetzgeber und Gesetze unterwerfen müsse: so darf auch der oberste Grundsatz einer Sittenlehre für Menschen nicht so allgemein seyn, daß er für jedes vernünftige Wesen, auch für Gott, gültig sey. Es kann vielmehr mit dem Vorsatze, stets unserer Vernunft zu folgen, nicht allein sehr wohl bestehen, daß wir uns als Geschöpfe des Unendlichen, unsere Vernunft als sein Werk, alles Gute als sein Geschenk, was wir durch die Vernunft als wahr erkennen, als seinen Unterricht, und was die Vernunft uns als Pflicht erkennen lehrt, als sein Gesetz und Gebot betrachten.

Ja, sagt man aber noch endlich, wenn das auch alles zugegeben würde: so wäre damit noch nichts

für

für die Sittlichkeit und die Begründung einer Sittenlehre gewonnen. Denn diese kann nur auf einem unbedingten Vernunftgesetze beruhen. Die empirische Vernunft und auch die reine speculative Vernunft kann nichts vom Wesen der Dinge erkennen, und eben darum auch nichts von der Ursache der Welt, von einem Schöpfer und von den Eigenschaften desselben wissen. Nur Kraft und Kunst kann sie aus der Natur erkennen, nicht aber irgend eine moralische Eigenschaft des Urhebers der Natur. Es giebt nur einen Weg zum Glauben an das Daseyn eines vollkommnen, heiligen und seligen Weltregierers zu gelangen, nämlich den, daß wir ein unbedingtes Gesetz in uns annehmen, das uns Heiligkeit gebiete, und daß die Vernunft uns das höchste Gut als unsern Endzweck zu wollen unbedingt aufgebe, welches höchste Gut entweder gar nicht wirklich, oder nur im Unendlichen wirklich ist. Denn da wir den einen Theil des höchsten Guts, eine der Tugend gemäße Glückseligkeit, durch uns selbst nicht wirklich machen können; sondern diese einen moralischen Weltplan voraussetzt: so leitet uns die Vernunft zum Glauben an einen moralischen Weltplan, und an einen heiligen Schöpfer und Regierer der Welt, das ist, zum Glauben an Gott. Entweder giebt es also gar keine Moral und Religion, sondern blos eine empirische Klugheitslehre, welches doch wider unser Gewissen wäre, das uns oft, wenn wir sehr klug handelten, seinen Beyfall versagt; oder die Moral muß auf den Begriff vom Menschen als einem freyen, aber sich an unbedingte Gesetze bin-

denden Wesen gegründet, und die Religion aus der Moral hergeleitet werden, und folglich muß der oberste Grundsatz der Sittenlehre auch für Gott gültig seyn.

Dieß ist in der That der Hauptpunct, worauf bey dieser Untersuchung am meisten beruhet. Die neue Lehre der kritischen Philosophie von der speculativen Vernunft, und deren Unfähigkeit, Dinge an sich, oder auch nur etwas von denselben, durch Schlüsse von sinnlichen Erfahrungen auf das Uebersinnliche zu erkennen, hat die neue Lehre von der praktischen Vernunft, von Moral und Religion hervorgebracht. Allein ich glaube, es lasse sich beweisen, daß die Entdeckungen der kritischen Philosophie im Gebiete der speculativen Vernunft uns nicht nöthigen, unsern Glauben an Gott, Gottes heiligen Willen, und Tugend, und ewig sich erhöhende Vollkommenheit und Glückseligkeit als unsere Bestimmung, blos auf ein Postulat der praktischen Vernunft zu gründen.

Denn so richtig mir es scheint, wenn bemerkt wird, daß es keine demonstrative Erkenntniß des Uebersinnlichen gebe, kein Wissen in dem Sinne, worin wir vom Wissen solcher Dinge reden, die wir erfahren haben: so wenig folgt doch daraus, daß wir in Absicht des Uebersinnlichen keine hinlängliche Ueberzeugungsgründe erkennen können. Vom Uebersinnlichen giebt es keine Erfahrung, und also auch keine Erfahrungskenntniß. Aber wer könnte beweisen, daß es in Absicht des Uebersinnlichen nicht ein vernunftmäßiges und ein ver-

vernunftwidriges oder nicht vernunftmäßiges Denken gäbe, wovon sich die Gründe dem gemeinen Menschenverstande einleuchtend darlegen lassen? Man beweise uns erst, daß es der Vernunft gemäß sey, der Welt, nach der Kenntniß, die wir von derselben haben können, ein ewiges, nothwendiges und unabhängiges Daseyn beyzulegen, und keinen unendlichvollkommnen Urheber derselben anzunehmen. So lange man dieß nicht kann, so lange muß der Glaube an das Daseyn Gottes als eine unabweisliche Forderung der speculativen Vernunft anerkannt, und als so vernunftmäßig betrachtet werden, daß nicht nur die Verleugnung des Daseyns Gottes, sondern auch das unentschiedene Zweifeln an demselben, als vernunftwidrig gelten muß.

Ferner ist oben gezeigt, daß die speculative Vernunft sehr wohl die unendliche Vollkommenheit des Willens des Urhebers der Welt, aus der Betrachtung der Welt und aus dem Begriffe von der uneingeschränkten Erkenntniß und Macht, der aus dem Begriff von der wesentlichen Unabhängigkeit des Urhebers der Welt hergeleitet wird, und den Endzweck Gottes, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, wirklich zu machen, erkennen kann. Damit ist denn zugleich die Pflicht und das allgemeine Gesetz der Menschen begründet, Gottes Endzweck stets zu ihrem Endzweck zu machen; indem es einleuchtet, daß der Mensch nur dann seiner Vernunft wirklich folgt, und ihr gemäß das Beste wählt, oder das, was er, seiner Bestimmung gemäß, nothwendig wählen muß, wenn er den Endzweck seines

Daseyns erreichen will. Es ist übrigens ein Irthum, daß das Gewissen jemals den Menschen seinen Beyfall versage, wenn sie wirklich klug gehandelt haben. Nur das ist wahre Klugheit, wenn wir für unser wahres Bestes sorgen, das heißt, wenn wir stets gewissenhaft Gottes Endzweck zu unserm Endzweck machen, und dabey kann uns nie unser Gewissen seinen Beyfall versagen. Ein Mensch ist vielleicht in einzelnen Fällen geschickt, sich so zu betragen, daß er Beyfall und Vortheil dadurch erlangt; er weis, was ihm in jedem Falle am nützlichsten ist, und dieß nennt man im gemeinen Leben klug. In dem Sinne kann ein Mensch klug seyn, ohne gewissenhaft zu seyn. Das sollte indessen eigentlich weltklug und Weltklugheit heißen. Denn wahre Klugheit ist es ja doch nicht. Er meint zu wählen, was für ihn das Beste ist; allein er irret sich, denn Gewissenhaftigkeit ist wirklich das Beste.

Es ist wahr, aus dem Begriff vom Menschen, als einem vernünftigen Wesen, ergiebt sich das Gesetz des Menschen, **daß er vernünftig handeln müsse.** Aber was das heiße, vernünftig handeln und der Vernunft zu folgen, das ist damit nur der Form nach, der Materie nach hingegen noch gar nicht bestimmt. Man sagt, es heiße, **blos und unbedingt der Vernunft folgen.** Allein das folgt nicht aus dem Begriff vom Menschen, als einem vernünftigen Wesen. Denn der vernünftige Mensch ist ja kein reinvernünftiges, sondern ein sinnlichvernünftiges Wesen. Es ist also die Frage, ob seine Vernunft ihm nicht ein Mittel seyn soll, seine sinnliche Glückselig-

seligkeit zu befördern? Ja, sagt man, darüber belehrt den Menschen sein Gewissen, welches ihn nur dann mit seinem Beyfall, und mit innrer Zufriedenheit lohnt, wenn er ohne Rücksicht auf seine Glückseligkeit blos der Vernunft folgt. Allein es ist oben dagegen erinnert, daß das Gewissen nur eigennützigen Handlungen seinen Beyfall versagt, wodurch wir unsern Vortheil mit Hintansetzung irgend einer Pflicht gegen Andre befördern. Der pflichtmäßigen Sorge für unsre Glückseligkeit lohnt das Gewissen mit seinem Beyfall, weit entfernt, ihr denselben zu versagen. Wenn ein Mensch etwas nicht für pflichtwidrig erkennt: so macht er sich auch kein Gewissen daraus, es zu thun, und sein Gewissen macht ihm deswegen keine Vorwürfe. Das Gewissen eines Menschen, oder das ihm eigne Bewußtseyn vom Werth oder Unwerth seiner Gesinnungen und Handlungen nach dem Urtheil der Vernunft, richtet sich immer nach dem Urtheil seiner Vernunft: und dieß Urtheil richtet sich immer nach seinen Einsichten; daher das Gewissen auch ein irrendes Gewissen seyn kann, wenn das Urtheil der Vernunft des Menschen in der Hinsicht unrichtig ist, und ein zweifelndes Gewissen, wenn das Urtheil des Menschen nicht durch hinlängliche Gründe bestimmt ist. Man unterscheidet nicht sorgfältig genug zwischen dem Gewissen des Menschen in abstracto, oder in der Vollkommenheit gedacht, die ihm eigen seyn kann, und zwischen dem Gewissen in concreto, oder der wirklichen Beschaffenheit des Gewissens in einzelnen Menschen, mit allen Einschränkungen und Unvollkommenheiten, die dann ihm eigen sind.

Nur

Nur in Hinsicht der Pflichten, die der Mensch mit völliger und richtiger Ueberzeugung für Pflichten erkannt hat, kann ihn sein Gewissen leiten.

Hieraus erhellt, daß subjective Vernunft und Gewissen allein noch nicht den Menschen zur objectiven Sittlichkeit, zu einer völlig der Vernunft gemäßen Art zu denken und zu handeln, führen können; sondern daß er dazu auch Belehrung und Ueberzeugung von allem, was nach dem Urtheil der wohlunterrichteten Vernunft das Beste sey, bedürfe. Demnach muß erst die speculative Vernunft durch die Erforschung der Natur und Bestimmung des Menschen, und seines Verhältnisses zur Welt bestimmen, was in jedem einzelnen Falle das Beste sey, wenn eine Sittenlehre für Menschen anwendbar, und eine sichre Regel für ihr wirkliches Verhalten werden soll. Dieß kann aber nur das Werk der empirischen Vernunft seyn. Es kann nicht a priori, und nicht aus dem bloßen Begriff vom Menschen als einem vernünftigen Wesen ausgemacht werden, was der Mensch wirklich ist, werden kann, und thun soll, um das immer mehr zu werden. Entweder also giebt es gar keine Moral für jeden Menschen, so wie er wirklich ist; oder sie muß durch Beobachtung und Erfahrung die Vernunftgesetze begründen, welche sie den Menschen vorschreibt. Wenn also eine Philosophie behauptet, daß wir vom Uebersinnlichen gar nichts erkennen können; wenn sie die Gültigkeit der Schlüsse vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche, welches allen Beobachtungen und Erfahrungsurtheilen unsrer Vernunft gemäß ist, verwirft: so macht sie es wirklich un-

unmöglich, eine objective allgemeingültige Moral für alle Menschen hinlänglich zu begründen. Denn so wissen wir nichts von der Natur und Bestimmung des Menschen, als das, daß er ein vernünftiges Wesen ist, und daß er der Glückseligkeit zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedürfe. Wir wissen gar nicht mit Gewisheit, was ein jeder Mensch erreichen kann, und ob er überall irgend ein Ziel seiner Natur nach gewiß erreichen kann, oder ob er blos einer unbekannten Naturnothwendigkeit unterworfen ist? Wir wissen nichts von einem künftigen Leben. Wir wissen nichts von Gott. Eine blinde Nothwendigkeit weiset jedem Menschen einen mehr oder minder günstigen Platz in der Reihe der übrigen an, und ein jeder muß zusehen, sich von den Gütern der Erde so viel zu verschaffen, als er kann. Sinnlicher Genuß ist das Ziel, und die Vernunft ist das Mittel für den Menschen, zu diesem Ziele zu gelangen, zu welchem ein jeder, so glücklich er kann, hinzustreben und sich vor den Uebeln des Lebens möglichst zu bewahren suchen muß. Dann ist der Mensch in der That nur ein klügeres Thier, und man kann nicht beweisen, daß er mehr ist. Der Mächtige, Reiche, Angesehene lacht der Berufung auf das Gewissen. Giebt es kein künftiges Leben und keinen Gott, von dem wir abhängen: was vermag denn das Gewissen? Dann giebt es nur Zwangsgesetze und Klugheitsregeln, und die Vernunft misbilliget in dem Menschen, der so urtheilt, nur seine Unbesonnenheit, wodurch er sich Verlust und Schaden zugezogen hat.

Vor allen Dingen muß also die Wahrheit anerkannt werden, daß es in Absicht alles Uebersinnlichen unabweisliche Forderungen der speculativen Vernunft gebe, zu glauben, was in der Hinsicht allen zu erlangen möglichen vernünftigen Einsichten gemäß, zu verwerfen, was denselben zuwider ist. Dann ist der Glaube an das Daseyn Gottes, als des unendlichvollkommenen Schöpfers und Regierers der Welt und der Menschen, und die Unsterblichkeit unsrer Seele, und unsre Bestimmung zu einer sich ewig erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit, und unsre Pflicht, stets so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, hinlänglich und wirklich als eine unabweisliche Forderung der Vernunft begründet, und zwar als eine Forderung der Vernunft jedes Menschen, wie ihm bewiesen werden kann. Aber daß der Mensch absolutfrey sich an unbedingte Gesetze binde, das kann nicht als eine wirkliche Forderung der wirklichen Vernunft jedes Menschen erwiesen werden.

Sind diese Bemerkungen gegründet; so ist es desto einleuchtender, daß der oberste Grundsatz einer Sittenlehre, und ein Gesetz der Sittlichkeit für Menschen nicht in dem Sinne allgemein seyn müsse, daß er auch für Gott gültig von der menschlichen Vernunft gegeben, und gleichsam dem heiligen Willen Gottes vorgeschrieben sey. Vielmehr muß der oberste Grundsatz der Sittlichkeit ein Gesetz Gottes für alle Menschen ausdrücken, und zwar als ein von Gott gegebenes, von der Vernunft aber anerkanntes Gesetz. Dieß ist auch dem §. 1. bemerkten Sprachgebrauch

brauch gemäß, nach welchem keinem übermenschlichen Wesen, und Gott am wenigsten, Sitten und Sittlichkeit beygelegt werden. **Die Allgemeinheit** eines obersten Grundsatzes der Sittenlehre ist also die Eigenschaft, **daß er für jeden Menschen ohne Unterschied gültig sey.**

Der zweyte Character des obersten Grundsatzes einer Sittenlehre, der angegebene Character der **Nothwendigkeit** oder der freyen **Vernunftnothwendigkeit**, kann nicht bezweifelt werden, wenn er nur das bezeichnen soll, **daß ein jeder durch hinlängliche Gründe müsse von der Nothwendigkeit der Befolgung dieses Grundsatzes nach dem Urtheil der Vernunft einleuchtend belehrt werden können.** Denn sonst könnte er nicht für alle Menschen gültig seyn; aber auch dieß ist zu seiner allgemeinen Gültigkeit für alle Menschen hinreichend. Belehrung und Ueberzeugung muß bey dem Menschen seiner Natur nach vorhergehen, ehe er etwas für Pflicht, ehe er ein ihn verbindendes Gesetz, und was nach diesem Gesetze nothwendig ist, erkennen und mit Ueberzeugung als nothwendig annehmen kann.

Allein wenn freye Vernunftnothwendigkeit so viel bedeuten soll, daß die Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes schon aus der bloßen Idee der reinen Vernunft vor aller Erfahrung einleuchten müsse: so fordert man zu viel, denn man setzt dabey voraus, daß ein rein vernünftiger Wille, der keines andern Antriebes, als der Achtung für das Gesetz der Vernunft bedürfe, den Menschen eigen sey. Denn nur

für

für einen reinvernünftigen Willen ist ein bloßes Gesetz der reinen Vernunft unbedingt hinreichend, nicht nur seine Verbindlichkeit zu bestimmen, sondern auch freyen Gehorsam gegen das nothwendige Gebot der Vernunft zu wirken. Nicht so bey dem Menschen, dessen Wille nicht reinvernünftig ist, und es auch in dem Sinne, worin die neuere Philosophie das Wort gebraucht, niemals werden kann; sondern nur immer empirisch vernünftiger werden soll; zumal da seine subjective Vernunft sich, wie er aus unleugbarer Erfahrung weis, so oft irrt, und er seiner Vernunft nicht immer trauen, und nicht gegen sie die Achtung hegen kann, die der objectiven Vernunft, der Vernunft an sich, gebührt. Hätte der Mensch blos einen, seiner Vernunft an sich, weil er ein vernünftiges Wesen ist, als nothwendig einleuchtenden Grundsatz als das Gesetz der Sittlichkeit angenommen: so würde er nur zu leicht in Gefahr gerathen, in einzelnen Fällen so zu urtheilen: meine Vernunft sagt mir zwar, ich müsse dieß thun, und jenes unterlassen. Allein sie irrt vielleicht, wie sie so oft sich irrt. Vielleicht ist das doch nicht das Beste, was ich für das Beste halte, und ich bin ein Thor bey aller meiner Gewissenhaftigkeit, womit ich meiner Vernunft folge. So viele Menschen thun ja doch, was meine Vernunft mir verbeut, und befinden sich dabey wohl und besser, als ich; sie genießen ihres Lebens weit mehr, als ich, und übertreffen mich weit an Ansehen und Reichthum. Jene wählen gewiß den richtigern Weg: auch ich will ihnen folgen.

Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit für Menschen muß deswegen auch immer die Ueberzeugung geben, daß dasjenige, was der Vernunft gemäß ist, auch wirklich für ihn und für alle das Beste sey. Er muß daher nicht formal, sondern material; nicht auf bloße reine Vernunft, sondern auf allgemeine Erfahrung gegründet, und aus dieser durch richtige Schlüsse abgeleitet seyn, und er muß den Menschen die Gewißheit geben, daß dasjenige, was ihm gemäß ist, in allen Fällen wirklich und allein das Beste sey, und er nie sich irren könne, wenn er diesen Grundsatz befolge. Mit einem Worte, **die Befolgung dieses Grundsatzes muß dem Menschen, wegen seiner ihm als einem Menschen eigenen ganzen Natur und Bestimmung, als nothwendig einleuchten.**

Wenn ich behaupte, der oberste Grundsatz einer Sittenlehre für uns Menschen müsse **material** seyn: so setze ich dieß Wort blos **der Form eines reinvernünftigen**, alle andere Bestimmungen ausschliessenden, Willens entgegen. Allein ich gebe keineswegs zu, daß ein **materieller** Grundsatz sich **blos** auf die Natur unserer **Sinnlichkeit**, oder unser Vermögen zu empfinden und anzuschauen, oder unsere modificable Natur, (nach dem Sprachgebrauch der kritischen Philosophie,) gründe. Vielmehr **kann** ein materieller Grundsatz zwar sich blos auf das Vermögen zu empfinden und anzuschauen gründen, und das ist der Fall, wenn er nicht darum angenommen wird, weil ihn die Vernunft annehmen heißt, sondern blos wegen der dabey zu erwartenden

angenehmen Folgen. Hingegen ist ein materieller Grundsatz nicht blos auf Sinnlichkeit, ja eigentlich gar nicht auf Sinnlichkeit, sondern blos auf Vernunft gegründet, wenn der Mensch ihn darum annimmt, weil dieser Grundsatz vernünftig ist. Denn in dem Falle ist die Sinnlichkeit nur das Mittel, der Vernunft den Stoff der Ueberzeugung zuzuführen, daß dieß und jenes ihr gemäß oder nicht gemäß sey. Der Grundsatz aber wird nicht durch Empfindung oder Anschauung, sondern durch Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt.

Zum Beyspiel, der Grundsatz: Mache Gottes Endzweck stets zu deinem Endzweck, ist ein materialer Grundsatz, weil er abgezogen ist von Gegenständen der Empfindung und Anschauung. Ein Mensch kann diesen Grundsatz annehmen, **weil er etwas anders will**, und dann gründet er sich auf Sinnlichkeit. Zum Beyspiel: Mache Gottes Endzweck stets zu deinem Endzweck, damit du den Strafen Gottes entgehest, oder damit du der Wohlthaten Gottes theilhaftig und glückselig werdest. Aber ein Mensch kann auch diesen Grundsatz annehmen, **weil er ein vernünftiges Wesen, und weil dieß allein, nach seiner Ueberzeugung, der Vernunft gemäß ist.** Dann ist nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft der Grund dieser Regel für seine Handlungen, und dieß ist der Sinn, worin ich von diesem Grundsatze rede.

Hiedurch glaube ich gezeigt zu haben, daß ein materialer Grundsatz des Willens zwar eine andere Form der Erkenntniß voraussetzt; aber eine nicht

mindere Reinheit und Lauterkeit des Willens, und nicht minder reine Achtung gegen die Vernunft zum Grunde hat, oder wenigstens haben kann, als ein formaler Grundsatz. Wenn ich mich frage: Warum soll ich Gottes Endzweck stets zu meinem Endzweck machen: so ist die Antwort: weil dieß allein der Vernunft gemäß ist. Frage ich nun weiter: warum ist dieß allein der Vernunft gemäß: so antwortet mir wieder meine Vernunft: weil du erkennst, daß Gott dein Schöpfer ist, und du den Endzweck deines Daseyns nur dann, aber auch dann gewiß erreichen kannst, wenn du Gottes Endzweck stets zu deinem Endzweck machst. Meine Vernunft gebeut mir also den Gehorsam gegen Gott, als die erste und heiligste Pflicht, und als den Inbegriff aller andern Pflichten, wenn ich der Vernunft wirklich und allein folgen will.

Hieraus erhellt ferner, daß dieser materiale Grundsatz für den vernünftigen Menschen, weil er ein vernünftiger Mensch ist, allgemein und nothwendig gültig sey; weil er ein vernünftiger Mensch ist, sage ich, denn als solchem gehört ihm seine sinnliche Natur wesentlich an. Nicht blos um der sinnlichen Natur willen, und zu Folge seiner sinnlichen Natur, nimmt der Mensch diesen Grundsatz an; sondern weil er ein Mensch ist, und weil seine Vernunft nicht eine göttliche, sondern eine menschliche Vernunft ist; immer also zu Folge seiner Vernunft. Denn diese sagt es ihm, daß er es nicht vergessen, sondern dessen vor allen Dingen stets eingedenk seyn müsse, daß er nicht un-

abhängig, sondern abhängig; nicht Schöpfer, sondern ein Geschöpf ist; daß er seine Würde nicht darin setzen müsse, sein eigner Gesetzgeber zu seyn; sondern darin, daß er das Gesetz seines Schöpfers erkennen, und mit eigner freyer Wahl sich durch das Urtheil seiner Vernunft zum Gehorsam gegen denselben bestimmen kann.

Es scheint mir, als ob man jetzt häufig zwey Sätze mit einander verwechselt und für Sätze gleiches Inhalts achtet, die doch nach meiner Einsicht sehr weit von einander verschieden sind. Ich meine die beyden Sätze: **der Mensch soll sich immer mehr vom Zwange sinnlicher Begierden losreißen,** und: **der Mensch soll nach reinen Vernunftgesetzen handeln.** Das erstere, oder die Losreißung vom Zwange sinnlicher Begierden, ist unleugbar des Menschen Pflicht, weil er als ein vernünftiger Mensch die Nothwendigkeit einleuchtend erkennen kann, seinen sinnlichen Begierden nie, sondern stets der Vernunft zu folgen, weil seine sinnlichen Begierden blind und unbestimmt, und ganz untauglich sind, seine Führerinnen zu seyn. Aber um sich vom Zwange sinnlicher Begierden loszureissen, ist es noch nicht nothwendig, daß der Mensch reinen Vernunftgesetzen folge, das ist, solchen Gesetzen der Vernunft, die nicht durch Schlüsse aus Erfahrungen und Beobachtungen; sondern blos aus dem Wesen der Vernunft an sich abgeleitet sind. Der Mensch entwürdigt sich herab zum Thier, wenn er seinen Neigungen und Begierden, und nicht vielmehr seiner Vernunft folgt. Aber der Mensch will

sich

sich über die ihm wesentliche Sphäre der Endlichkeit und Bestimmbarkeit von außen hinwegschwingen, wenn er nur nach reinen Vernunftgesetzen handeln will. Der Stoff seiner Willensgesetze muß ihm von außen gegeben werden. Genug, daß er ihn durch die ihm eigne Selbstthätigkeit seiner Vernunft in ein Eigenthum seines Geistes verwandelt und verarbeitet. Heißt das wohl seinen Begierden folgen, wenn der Mensch seinen Willen durch ein Urtheil seiner Vernunft bestimmt, welches sich auf Erfahrungen gründet, und auf Naturgesetze, deren allgemeine Gültigkeit die Vernunft erkannt hat? Wählt er dann, was er wählt, weil es seiner Neigung gemäß ist, oder vielmehr, weil es seiner Vernunft gemäß ist? Und nur das fordert ja die Vernunft von ihm, daß er ihr folge, und nicht seiner Neigung; nicht aber, daß seine Vernunft, ohne auf etwas außer ihr zu achten, seinen Willen bestimmen solle! Sie würde ja etwas Widersprechendes fordern, denn sie weis ja in jedem Menschen, daß die Vernunft des Menschen durch Stoff und Mittheilung von außen einzig und allein alles das wird und werden kann, was sie durch ihre Selbstthätigkeit in der Verarbeitung des ihr gegebenen Stoffs in irgend einem Menschen wird. Wir müssen deswegen die Pflicht und Tugend des vernünftigen Menschen nicht darin setzen, daß er strebe, seinen Willen immer mehr von allem Einfluß seiner Empfindungen und Anschauungen frey zu machen. Denn in so fern diese der Vernunft den Stoff darbieten, in dessen Verarbeitung thätig zu seyn ihre Bestimmung ist, in so fern soll der Mensch

keinesweges gleichgültig gegen seine Empfindungen und Anschauungen seyn. Nur soll seine Vernunft immer den gegebenen Stoff nach dem Endzweck des ganzen Bestrebens des Menschen beurtheilen, und durch ein solches zweckmäßiges Urtheil der Vernunft, nicht durch Lust oder Unlust, die durch seine Empfindungen und Anschauungen erregt wird, soll der Wille des Menschen bestimmt werden.

Ich will dessen nicht erwähnen, was doch sonst auch wohl mit Recht gegen die Anforderung an den Menschen, nur nach reinen Vernunftgesetzen zu handeln, eingewendet werden könnte, daß diese Anforderung schon deswegen nicht allgemein gültig seyn könne, weil sie eine Fertigkeit in der Abstraction und im Denken und Urtheilen nach allgemeinen reinen Vernunftgrundsätzen voraussetzt, zu welcher gewiß nur sehr wenige Menschen sich erheben können. Kann das eine Pflicht des Menschen als eines Menschen, jedes Menschen Pflicht, weil er ein Mensch ist, und die Bedingung seiner Zufriedenheit mit sich selbst, und seiner Hoffnung auf eine seiner Tugend angemessene Glückseligkeit seyn, was unter Tausenden kaum Einer recht fassen, noch weniger recht leisten kann? Ich will das nicht erwähnen, weil ich weis, daß man es für möglich hält, die Menschen durch Tugendunterricht zu reiner Achtung für die Vernunft, blos weil sie Vernunft ist, und zu einer derselben gemäßen Gesinnung und Handlungsweise zu erheben.

Aber das kann ich nicht verschweigen, daß nach meiner Einsicht die Menschen, durch die Anweisung zur reinen Achtung gegen die Vernunft allein, zu sehr von der nothwendigen Aufmerksamkeit auf die Gegenstände der Empfindung und Anschauung, und auf den Unterricht, den Erfahrungen und Beobachtungen uns geben, abgezogen; ja selbst dagegen gleichgültig gemacht, und auf solchen Unterricht gleichsam von der Höhe der reinen Vernunft mit Verachtung herabzusehen verleitet werden. Ist es nicht eine natürliche Folge, daß ein Jüngling, dem immer unbedingte Schätzung der Vernunft als die erste und allgemeinste Grundtugend vorgehalten, und reine Achtung für das moralische Gesetz, blos weil es ein Gesetz der Vernunft ist, als die einzige lautere Triebfeder aller Gesinnungen und Handlungen eingeschärft wird, dadurch unvermerkt gegen die Erfahrungskenntnisse und Erfahrungsurtheile und Grundsätze gleichgültig wird? Es ist ja doch unleugbar, daß nichts, außer der Gesinnung des Menschen, durch reine Vernunft bestimmt werden kann. Es ist ja eben so unleugbar, daß der Mensch, bey aller Achtung für die Vernunft an sich, für die Welt wenig oder gar keinen Werth hat, je nachdem es ihm mehr oder weniger an richtigen Erfahrungskenntnissen fehlt, die ihn erst lehren, seine Kräfte recht gemeinnützig zu gebrauchen. Wahre Welt- und Lebensklugheit, alles dasjenige, was die vernünftigen Zwecke des Menschen hindern oder befördern kann, wird nur durch Aufmerksamkeit auf alles, was um uns in der wirklichen Welt vorgeht, erlangt. Die

Regeln der Klugheit und der von allen einsichtsvollen Menschen gebilligten Sitten zu beobachten, ist nach dem Urtheil der auf Erfahrungen bauenden Vernunft, Pflicht für jeden Menschen. Aber die Sittenlehre der reinen Vernunft schließt diese Regeln aus dem Gebiete der eigentlichen Pflichten aus, und behauptet wohl gar, es sey der Achtung für die Vernunft nachtheilig, die Regeln der Klugheit und der anständigen Sitten zu befolgen, als eine Pflicht zu betrachten. Und doch ist ja unstreitig alles das nach dem uns verbindenden Gesetze nothwendig, und also Pflicht, ohne welches der im Gesetze aufgegebene Endzweck nicht erreicht werden kann. Wer den Endzweck für nothwendig erkennt, der muß auch die dazu nothwendigen Mittel für nothwendig erkennen. Es ist daher wichtig, den Gebrauch jedes Mittels, das die Vernunft uns brauchen heißt, um den Endzweck unsers Daseyns zu erreichen, auch als ein Gebot der Vernunft und als Pflicht anzuerkennen; und daher nicht das Handeln nach reinen Vernunftgesetzen, sondern nach jedem Gebote der Vernunft, im Gegensatze gegen Lust oder Unlust an dem, was den äussern Sinnen angenehm oder unangenehm ist, für Pflicht und Tugend des Menschen zu erklären. Nur dann wird die gebührende Aufmerksamkeit auf die wirkliche Welt, und die gebührende Schätzung der Erfahrung und Beobachtung, und des dadurch zu erlangenden Unterrichts, auch durch die Moralphilosophie gehörig befördert. Sie leitet dann nicht zu einem Streben nach idealischer Vollkommenheit, sondern nach wirklicher Beförderung des Besten in

der

der Welt, oder der möglichstgrößten Vollkommenheit und Glückseligkeit. Sollen die Gründe der Erkenntniß und Unterscheidung des Guten und Bösen nicht aus der wirklichen Welt, sondern aus der bloßen Idee der Uebereinstimmung mit dem Gesetze der reinen Vernunft hergenommen werden; sollen nicht die Folgen der Handlungsart und Grundsätze für die Welt in Betrachtung gezogen werden, wenn die Frage ist, ob sie gut oder böse seyn; soll nicht weiter gefragt werden, warum dieß oder das der Vernunft gemäß ist, sondern blos nach reinen Vernunftgesetzen unabhängig von Sinnlichkeit, das ist, von Empfindungen und Anschauungen, zu handeln gestrebt werden: so wird das Geschäft der Veredlung und Vervollkommnung unsers Geistes ganz von dem Gebiet unserer übrigen irdischen Geschäfte getrennt, und in das übersinnliche Gebiet der Ideen der reinen Vernunft verlegt. Alle Geschäfte, die die irdische Glückseligkeit aller Menschen zum Zwecke haben, werden herabgesetzt, indem sie nicht die Vernunft, sondern nur die Bedürfnisse der sinnlichen Natur zum Zweck haben; anstatt daß die empirische Sittenlehre jedes, auch das noch so gering geachtete Berufsgeschäfte eines gemeinnützigen Berufs, dadurch, daß der Mensch überzeugt ist, daß dieß das Beste sey, was er, nach seinen Kräften und Umständen, für die Welt thun könne, zur Würde einer unmittelbaren Verehrung Gottes durch Beförderung seines heiligen Willens erhebt.

Und wie? Heißt das den Menschen schon, oder überall wirklich veredlen, wenn ich ihn zur Befolgung des Grundgesetzes der reinen practischen Vernunft erhebe, so zu handeln, daß die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne? Ich glaube dieß allerdings, wenn derjenige, welcher dieß Grundgesetz annimmt, es nach seinem ganzen Sinn und Umfange völlig richtig versteht und befolgt. Denn nach diesem Sinne und Umfange ist es völlig gleichlautend mit dem Grundsatze: strebe stets, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern. Aber wenn ein Mensch dieß Grundgesetz zu befolgen meint, wenn er nur immer das wählt und thut, was ihm nach reinen Vernunftgesetzen an sich als Pflicht einleuchtet; wenn er als unreifer Jüngling sich mit seiner pflichtmäßigen Gesinnung rechtfertigt, indem er sich von den Formen der Gewohnheit und des Herkommens losreißt, und nicht aus der wirklichen Welt lernen will, wie er sich der Vernunft gemäß verhalten müsse: so wird dieß verkehrte Streben, sich blos nach reinen Vernunftgesetzen zu bestimmen, auf vielfältige Weise ein Hinderniß seiner wirklichen Veredlung zu einer recht gemeinnützigen Thätigkeit, die immer eine unabläßige Aufmerksamkeit auf alle Umstände erfordert, um in denselben das Beste zu erwählen.

## §. 15.

## Sind alle practische Grundsätze blos subjectiv-gültig, wenn sie nicht als für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden? vergl. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 35. f.

Die erste Erklärung, mit welcher Kant die Analytik der reinen practischen Vernunft eröfnet, setzt die Behauptung fest, daß alle practische Grundsätze, oder Sätze, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, welche mehrere practische Regeln unter sich hat, nur dann objective Gültigkeit haben, wenn sie für den Willen jedes vernünftigen Wesens als gültig erkannt werden. Er sagt dem zu Folge: wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen zur Bestimmung des Willens hinreichenden Grund enthalten könne: so giebt es practische Gesetze, (das heißt wohl eigentlich: so **kann** es practische Gesetze, oder für alle vernünftige Wesen allgemeingültige Grundsätze der reinen Vernunft zur Bestimmung des Willens geben; denn damit, daß angenommen wird, daß die reine Vernunft einen practisch hinreichenden Grund zur Bestimmung des Willens **enthalten könne**, ist ja noch nicht erwiesen, und will Kant auch noch nicht erweisen, daß sie ihn auch **wirklich enthalte** und also wirklich für alle vernünftige Wesen practische Gesetze gebe.) Wenn dieß aber nicht angenommen wird: so behauptet er, alle practische Grundsätze werden bloße Maximen, das ist, blos subjectiv, blos für den Willen des Subjects, welches

sie

sie annimmt, gültig seyn. Da hier auf dieser Erklärung und Behauptung alles folgende sich gründet: so verdient der Beweis die größte Aufmerksamkeit. Er lautet so: "In einem pathologischafficirten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen wider die von ihm selbst erkannte practische Gesetze angetroffen werden." Daraus folgt aber blos, daß nur in einem reinvernünftigen Willen kein Widerstreit wider practische Gesetze der reinen Vernunft gedacht werden könne. Es folgt nicht daraus, daß practische Grundsätze eines pathologischafficirten Willens eines vernünftigen Wesens immer nur subjectivgültig seyn. Denn die Bedingung des Grundsatzes, oder der Grund der Bestimmung des Willens kann von der Art seyn, daß eine ganze Classe wirklicher vernünftiger Wesen der Anerkennung der Gültigkeit eines solchen Grundsatzes keine hinlängliche Vernunftgründe entgegen setzen, und also die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit desselben anzuerkennen, und den Willen darnach zu bestimmen, durch vorgehaltene vernünftige Ueberzeugungsgründe genöthigt werden kann. Sollten practische Gesetze nur solche Gesetze genannt werden, die alle vernünftige Wesen schon wirklich befolgten: so gäbe es nur für reinvernünftige Wesen practische Gesetze, und so wären sie blos idealisch, indem wir keine reinvernünftige Wesen außer Gott kennen, und Gottes Wille als unendlich, als durch uneingeschränkt vollkommene und untrügliche Erkenntniß des Besten bestimmt, nicht aber dadurch bestimmt gedacht werden muß, daß es allgemeine practische

Ge-

Gesetze für alle vernünftige Wesen giebt. Grundsätze sind objectiv, sind practische Gesetze, für alle die vernünftigen Wesen, welche, wenn sie ihren Willen nach einleuchtenden Gründen und Urtheilen der Vernunft bestimmen wollen, sich nicht entlegen können, die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit derselben anzuerkennen. — Die Fortsetzung des Beweises ist folgende: "In der practischen Erkenntniß, das ist, derjenigen, welche es blos mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe; weil die Vernunft im Practischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besondrer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann." — Dieß ist sehr einleuchtend, aber es beweist nur, daß nicht alle Grundsätze vernünftiger Wesen Gesetze seyn, unter welchen sie unvermeidlich stehen. Es beweiset nicht, daß nicht auch andre Grundsätze, als Grundsätze der reinen Vernunft, Gesetze seyn können, unter welchen die vernünftigen Wesen unvermeidlich stehen. Mag immerhin die Regel des Willens sich nach dem Begehrungsvermögen und dessen Beschaffenheit vielfältig richten. Daraus folgt nicht, daß die Vernunft nicht auch andre Gesetze, als reine Vernunftgesetze erkennen könne, nach welchen sich das Begehrungsvermögen aller vernünftigen Wesen von einer gewissen Gattung, weil sie zu dieser Gattung gehören, ihrer Natur nach nothwendig richten, und den Willen bestimmen müsse. Es wird stillschweigend ein reinvernünftiger, von allen Bestimmungen,

außer

außer nur durch reine Vernunft, unabhängiger Wille vorausgesetzt, wenn blos von Grundsätzen geredet wird, die ein vernünftiges Wesen sich selbst macht, und nicht auch von Grundsätzen, die der Wille eines Andern ihm vorgeschrieben hat. Abhängige erschaffene vernünftige Wesen müssen es ihrer Natur nach, aus dem Begriffe ihrer Abhängigkeit vom Willen ihres Schöpfers, für nothwendig und für den für sie alle verbindlichen Grundsatz ihres Willens erkennen, dem Willen ihres Schöpfers zu gehorchen, weil ihre Vernunft das Widerstreben gegen denselben für frevelhaft, für thöricht und für sie selbst unvermeidlich verderblich erklärt. — Der Verfasser schreibt ferner S. 37: "Gesetze müssen den Willen, als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir darum zu thun sey, diese hervorzubringen, hinreichend bestimmen, mithin categorisch seyn, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn sie practisch seyn soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig seyn muß." — Allein ich kann mich nicht überzeugen, daß eine practische, das ist, den Willen zu bestimmen hinlängliche Nothwendigkeit, bey einem Menschen von pathologischen, das ist, dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, oder deutlicher, von solchen, die einem Menschen auch nicht eigen seyn können, unabhängig seyn müsse. Nothwendige Gesetze für den Menschen sind alle die, die dem wohlunterrichteten Menschen als solche erwiesen werden können; nicht blos die, die

von allen schon wirklich als nothwendig erkannt werden. Nur für ein reinvernünftiges und absolutfreyes Wesen bedürfte es absolutnothwendige Gesetze. Für den Menschen hingegen, der nur bedingt frey ist, und immer freyer, immer vernünftiger werden soll, nämlich durch eine hinlängliche, vermittelst des Nachdenkens und Selbstürtheilens über erkannte Pflichten, erlangte Fertigkeit in der Bestimmung seines hypothetischfreyen, das ist, die Herrschaft über jede dem Gesetze widerstreitende Neigung zu erlangen fähigen Willens; für den Menschen bedarf es nur solcher Gesetze, die ihrem wesentlichen Inhalt oder ihrer Materie nach alle Menschen verpflichten, und daher auch von jedem Menschen als nothwendig verbindend erkannt werden können. — Kant schreibt ferner: "Saget jemanden z. B. daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieß eine richtige und zugleich wichtige practische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas Anderes verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß er es begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Thäter selbst, überlassen, ob er noch andre Hülfsquellen, außer seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder sich im Falle der Noth einst schlecht behelfen zu können denkt." — Dieß Beyspiel beweißt nicht, was es beweisen soll.

Die hier genannte Vorschrift des Willens ist nicht allgemein und nothwendig. Aber daß sie das nicht ist, das hat nicht darin seinen Grund, daß der Wille hier auf etwas anders außer ihm verwiesen wird, son-

sondern darin, daß er auf etwas verwiesen wird, welches nicht allen Menschen ohne Unterschied ihrer Natur nach eigen ist. Man fasse hingegen die Vorschrift so: Ein jeder Mensch muß arbeiten, er muß streben, stets auf die gemeinnützlichste Weise thätig zu seyn, so gut er es weis und vermag; denn nur dieß ist dem Willen seines Schöpfers gemäß, nur dazu hat Gott ihm seine Kräfte gegeben, weil Gott keinen andern Endzweck haben kann, als den, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern. Diesem Willen Gottes nach eigener Erkenntniß, Ueberzeugung und Wahl folgen zu können, das ist des Menschen wesentlicher Vorzug vor den Thieren, und seine höchste Würde, die seine Vernunft ihm giebt. Er setzt sich zu den Thieren und unter die Thiere herab, wenn er dem erkannten Willen Gottes widerstrebt. Dem Willen Gottes zu folgen ist der einzige Weg, auf welchem der Mensch zu einer sich ewig erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen kann. Wer hingegen Gottes Willen widerstrebt, der widerstrebt seiner eignen Vervollkommnung und Glückseligkeit, und stürzt sich unvermeidlich in einen verworfenen und elenden Zustand. Eben darum muß der Mensch auch sparsam seyn, er muß von seinen Gütern stets den besten gemeinnützigsten Gebrauch machen, denn das ist Gottes Wille, den Vernunft und Gewissen ihm verkündigen. Faßt man diese Vorschriften auf eine solche Weise: so wird auch zwar der Wille auf etwas anders ausser ihm selbst verwiesen: aber man muß es ihn doch nicht überlassen, das heißt, man ist nicht durch vernünf-

nünftige Gründe genöthigt, es seiner eignen Willkühr anheim zu stellen, ob er das wolle oder nicht. Denn man kann jeden Menschen auffordern, vernünftige Gründe dawider einzuwenden, und weil er das nicht kann, ihm es durch vernünftige Gründe darthun, daß er folglich, weil er ein vernünftiger Mensch ist, diese Pflichten der Arbeitsamkeit und Sparsamkeit nicht aus den Augen setzen könne, ohne dem Urtheil seiner Vernunft zu widerstreben. Es ist also eine nicht blos subjectiv für den Willen dessen, der den Grundsatz annimmt, sondern objectiv für alle Menschen gültige Regel des Willens, arbeitsam und sparsam zu seyn, und also ein allgemeines Gesetz für alle Menschen. Der Mensch kann der Nothwendigkeit dieses Gesetzes widerstreben, wenn noch seine sinnliche Neigung zum Vergnügen, zur Trägheit und Bequemlichkeit bey ihm das Uebergewicht hat. Aber widerlegen kann er die Gründe nicht, welche die Verbindlichkeit desselben beweisen, und er kann deswegen, wenn ihm diese Gründe nur oft und ernstlich genug, deutlich, sanft und liebreich vorgehalten werden, der Kraft der Wahrheit, seinen Verstand zu überzeugen, nicht auf immer widerstehen. Er kann durch die ihm verschaffte vollständige deutliche Einsicht zu dem eignen Urtheil geleitet werden, daß der Gehorsam gegen dieß Gesetz für ihn nothwendig sey, und je öfter seine Vernunft in ihm das Urtheil ausspricht, desto größer wird seine Fertigkeit in demselben, und seine Kraft, dieser Pflicht zu folgen. — Kant behauptet S. 38: "Zur Gesetzgebung der Vernunft werde erfordert, daß sie blos

sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objectiv und allgemeingültig ist, wenn sie ohne zufällige subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem andern unterscheiden." — Dieß wird aber nur erfordert, wenn die Vernunft als unbedingt und durch sich selbst gesetzgebend betrachtet, und wenn von einem allgemeinen Gesetze für alle vernünftige Wesen geredet wird. Allein daraus folgt nicht, daß eine jede Regel, die noch etwas außer der Vernunft voraussetzt, blos subjective Gültigkeit habe. Denn die Bedingungen, die eine solche Regel außer der Vernunft voraussetzt, dürfen nicht eben zufällige Bedingungen seyn. Sie können für eine ganze Classe vernünftiger Wesen nothwendig zu ihrem Wesen gehörende Bedingungen seyn, und also kann eine Regel, die nur solche Bedingungen voraussetzt, für alle vernünftige Wesen von der Art objectiv und allgemeingültig seyn. Eine solche Regel darf auch **nicht nothwendig von der Vernunft gegeben** seyn. Sie kann vielmehr, wenn von abhängigen und erschaffenen vernünftigen Wesen die Rede ist, nur als **von der Vernunft erkannt** und als verbindlich anerkannt, vom Schöpfer aber durch die Einrichtung der Natur gegeben, betrachtet werden. Die Vernunft kann nicht als unbedingte Gesetzgeberinn gedacht werden, wenn sie nicht als unabhängig in Absicht ihres Daseyns gedacht wird. So lange folglich nicht hinlänglich erwiesen ist, daß die Vernunft unabhängig sey in Absicht ihres Daseyns, so lange darf auch nicht von einer wirklichen unbedingten Gesetzgebung der Vernunft die Rede

seyn. — Zum Beschlusse ist S. 38. folgendes Beyspiel eines unbedingten Gesetzes der Vernunft angeführt: "Sagt jemanden, er solle niemals lügenhaft versprechen: so ist dieß eine Regel, die blos seinen Willen betrift; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; daß bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel practisch richtig ist: so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist. Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern, als zur Sinnenwelt gehörig, abstrahiren, um sie rein zu haben." — Soll dieß ein Beweis eines unbedingten Gesetzes der Vernunft seyn: so mögte man wohl veranlaßt werden zu fragen: wie sich es finden solle, daß diese Regel, als solche, practisch oder zur Bestimmung des Willens hinlänglich sey? Muß nicht daraus, daß das Wohl der menschlichen Gesellschaft durchaus nicht bestehen könnte, wenn sich keiner auf die Versprechungen eines Andern verlassen könnte, bewiesen werden, daß es ein allgemeines Gesetz für alle Menschen sey, nie etwas lügenhaft zu versprechen? Eben darum, weil dieß der Vernunft so einleuchtend ist, findet sich ein so allgemeiner Abscheu unter den Menschen vor dem, der lügenhaft verspricht. Daß die Vernunft bey dem Urtheil über die Abscheulichkeit lügenhafter Versprechungen auf den Einfluß derselben auf die Verbindung der Menschen

unter einander sah, und nicht a priori diese Regel erkannte oder festsetzte, das erhellt selbst aus der Verirrung der Vernunft zahlreicher Partheyen von Menschen in Absicht des Urtheils über den Umfang der Verbindlichkeit dieser Pflicht. Daher die schändliche Lehre: Haeretico non seruandam esse fidem. Daher macht man im Kriege Ausnahmen von dieser Regel, und daher schließen oft die in den Staaten Gewalthabenden Verträge, blos in der Absicht, jetzt dem Staat einen gewissen Vortheil zuzuwenden, oder Schaden abzuwenden, und den geschlossenen Vertrag dennoch wieder zu brechen, sobald der Staat vom treulosen Bruch derselben Vortheile ziehen kann. Daher ward graeca fides, punica fides, ein Sprichwort alter Zeiten! Wenn also auch dem Menschen sein Gewissen sagt: du sollst nie lügenhaft versprechen: so weist dieses Urtheil der Vernunft im Menschen dennoch auf etwas Anderes außer dem bloßen vernünftigen Willen des Menschen hin, und es ist darin der stillschweigend angegebene Grund des Gebots enthalten: du sollst nie lügenhaft versprechen, weil das Wohl der menschlichen Gesellschaft sonst durchaus nicht bestehen könnte, wenn kein Mensch sich auf den andern verlassen könnte. Dieß Beyspiel beweist also nicht, daß es wirklich praktische Gesetze gebe, die sich allein auf den Willen beziehen, ohne Rücksicht auf das, was derselbe durch seine Wirksamkeit ausrichtet; sondern die Vernunft nimmt auch hier, wie überall, aus dem Verhältniß des Gebots zum gemeinen Wohl die Gründe des Urtheils her, womit sie dasselbe für allgemeinverbind-

bindlich erklärt. — Das bisher angemerkte gilt auch in Beziehung auf die Behauptung §. 2. S. 38. 39. daß empirische Grundsätze nie practische Gesetze abgeben können. Wahr ists, sie können nicht für alle vernünftige Wesen gültig seyn; aber sie können für alle vernünftige Wesen gleicher Gattung, für alle Menschen Gesetze seyn.

## §. 16.

## Gehören alle materiale practische Principien unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eignen Glückseligkeit? Und taugen sie deswegen nicht zu allgemeinen Gesetzen für die Menschheit?

Kant behauptet in der Kritik der practischen Vernunft §. 3. S. 40. f. vergl. S. 39: "Der Bestimmungsgrund der Willkür durch empirische Grundsätze sey die Vorstellung eines Objects, und dasjenige Verhältniß dieser Vorstellung zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Dieß Verhältniß heiße aber die Lust des Subjects an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Diese Lust gründe sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil sie vom Daseyn eines Gegenstandes abhängt. Sie gehöre folglich dem Sinne oder Gefühl, nicht dem Verstande an. Der Verstand drücke eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object, nach Begriffen, nicht auf das Subject nach Gefühlen aus. Die Lust ist nur in so fern practisch, in so fern die

Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von einerley Art, daß sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören."

Eine Behauptung, welche wohl zu überlegen, wegen ihrer Folgen überaus wichtig ist. Wahr ist es, jeder materiale oder empirische Grundsatz setzt ein Object außer der Vernunft bey der Bestimmung des Willens voraus; aber es ist gar nicht nothwendig, dieß Object als den Bestimmungsgrund des Willens anzusehen. Die Vernunft ist es, die dieß Object erkennt, beurtheilt und den Willen durch ihr Urtheil bestimmt: sobald der Mensch nicht einer sinnlichen Neigung, sondern demjenigen folgt, was er nach seinen Einsichten in die Beschaffenheit seiner Natur, und seines Verhältnisses zu der Welt, worin er lebt, für nothwendig erkennt, um so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er kann, zu befördern. Es ist

nicht

nicht die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes; sondern das vernünftige Wohlgefallen an der Wirklichkeit desselben, welches den Willen bestimmt. Lust und Unlust hat der Mensch mit den Thieren, vernünftiges Wohlgefallen aber an dem, was er für das Beste erkennt, mit Gott, nur in unendlichem Abstande in Absicht der Vollkommenheit der Erkenntniß gemein. Auch Gott, als Schöpfer, muß als durch seine untrügliche Erkenntniß der besten unter allen möglichen Welten, und durch sein heiliges Wohlgefallen an derselben, zur Erschaffung derselben bestimmt gedacht werden. Hier ist zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Unendlichen und dem Eingeschränkten, der zwiefache Unterschied, daß Gott alles Mögliche untrüglich erkennt, und nur wollen darf, um das Beste unter Allem, was an sich möglich ist, wirklich zu machen; der Mensch hingegen vielfältig irrt, und überall nur nach und nach zu richtigerer Erkenntniß gelangen, und nur das kann, wozu er die Mittel und Kräfte hat. Gott hat an Allem, was an sich unter allem Möglichen das Beste ist, sein heiliges Wohlgefallen. Der Mensch muß aus der Einrichtung seiner Natur und aller Dinge um ihn her erkennen lernen, was das Beste ist.

Es ist vor allen Dingen zu erwägen, daß es in Absicht der Bestimmung des Willens durch vernünftige Erkenntniß keinen Unterschied macht, ob der Wille das Daseyn einer Sache außer sich zu bewirken, oder nur einen Grundsatz anzunehmen, das ist, nur

zu einer innern Wirksamkeit bestimmt wird. Die Gründe des vernünftigen Wohlgefallens am Daseyn einer Sache bestimmen durch Vernunft den Willen, dieselbe außer sich hervorzubringen; so wie die Gründe des vernünftigen Wohlgefallens an einem Grundsatze des Willens den Willen durch Vernunft bestimmen, diesen Grundsatz anzunehmen. Eben so macht es keinen Unterschied, ob die Gründe des vernünftigen Wohlgefallens an der Hervorbringung eines Gegenstandes, sich blos in dem vernünftigen Wesen selbst finden, welches sich bestimmt, einen Gegenstand hervorzubringen; oder ob sie sich zum Theil auch außer dem vernünftigen Wesen befinden, wenn nur die äußern Gründe nicht als mechanisch, und zwangsweise die Hervorbringung des Gegenstandes bewirkend, gedacht werden. Nur die letztern, mechanisch und zwangsweise wirkenden Gründe, heben die freye Wirkung der Vernunft auf; was durch solche Gründe bestimmt wird, hat unmittelbar seinen Grund in physischen und mechanischen Kräften, im Mechanismus der Natur, wiewohl es mittelbar seinen Grund in einem vernünftigen Willen haben kann. Daß meine Uhr jetzt drey Viertel auf Neun zeigt, hat seinen unmittelbaren Grund im Mechanismus der Theile derselben, und ist nur mittelbar im Willen des Künstlers gegründet, der diese Theile geordnet und zusammengefügt hat. Eben so ist eine Naturwirkung unmittelbar in Naturkräften und Naturgesetzen gegründet, mittelbar aber im Willen Gottes als des Urhebers aller dieser Naturkräfte und Gesetze

der Natur. Die innern Gründe des vernünftigen Wohlgefallens Gottes an der Hervorbringung der Welt finden sich blos in Gottes untrüglicher Erkenntniß und in Gottes heiligem Willen, der nur das Beste wollen kann, und seinem Wesen nach das Beste nothwendig will, so fern wir auf den Grund sehen, der Gott bestimmte, das Daseyn der Welt zu wollen. Denn auf die Frage, warum Gott unter allen möglichen Welten diese Welt wollte, giebt es keine andere Antwort, als die: weil er das Beste will, und weil er diese Welt untrüglich für die beste erkannte. — Neben diesen innern Gründen aber erkennen wir auch einen äußern Bestimmungsgrund des göttlichen Willens im Wesen der besten, das ist, die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit enthaltenden Welt. Dieß Wesen der besten Welt ist nothwendig durch sich selbst bestimmt, nur eine kann die beste seyn. Sie ward nicht erst dadurch, daß Gott sie wählte, die beste; sondern Gott wählte sie, weil sie die beste war. Hier ist aber an kein Leiden und keine Empfänglichkeit in Gott zu denken, wenn wir von einem äußern Grunde der Bestimmung des Willens Gottes reden. Denn das bloße Wesen eines blos möglichen Gegenstandes ist in Absicht der Vernunft, die dasselbe erkennt, immer als leidend oder als erkennbar, nicht als wirkend oder die Erkenntniß bestimmend zu denken. Der wirkende oder positive Bestimmungsgrund des göttlichen Wollens ist allein in Gott, die untrügliche Erkenntniß des Besten; der

leidende oder negative Bestimmungsgrund des göttlichen Willens ist das Wesen, oder die innere Möglichkeit der besten Welt. Denn nur durch die Unmöglichkeit ist der Wille des Unendlichen, in seinem Wirkungskreise außer sich, nicht in seiner innern Thätigkeit, nicht in Absicht seines Wohlgefallens oder Misfallens begränzt. An dem, was einen innern Widerspruch enthält, also an sich unmöglich ist, und an dem, was nicht das Beste ist, hat Gott sein heiliges Misfallen, darum kann er nicht wollen, daß es wirklich sey. Gott erkennt die beste Welt untrüglich, darum heißt hier die Erkenntniß Gottes nur allein wirksam. Das Wesen der besten Welt wird von Gott erkannt, es thut nichts dazu, daß Gott es für das Beste erkenne; es verhält sich leidend.

Uebertragen wir diese Bemerkungen auf den Menschen: so ergiebt sich, daß dem Menschen, vermöge seiner Empfänglichkeit der Empfindungen und Anschauungen, zwar der Stoff seiner Erkenntniß von außen gegeben, und also dieser die Veranlassung zur Thätigkeit seines Geistes wird; aber doch der Geist nie leidend, sondern nur thätig gedacht werden muß, den Stoff außer sich wahrzunehmen, sich vorzustellen, und seine Vorstellungen zu verbinden, sie unter einander zu vergleichen, und über sie zu urtheilen. Spricht nun in dem Menschen sein Geist ein Billigungsurtheil über die Vorstellung von der Wirklichkeit eines Gegenstandes aus, nachdem er dieselbe mit andern Vorstellungen verglichen, und sie zur Befrie-

di-

digung seiner selbst beurtheilt hat: so gehört das daraus entspringende Wohlgefallen nicht dem Sinne oder Gefühl, sondern dem Verstande an. Es ist nicht in der Empfänglichkeit des Menschen, sondern in der Selbstthätigkeit seines Geistes gegründet. Warum wären sonst nicht auch die Thiere, die mit dem Menschen das Gefühl und die Sinnlichkeit gemein haben, durch ihre Empfindungen und Anschauungen einer der menschlichen gleichen Handlungsweise und eben so ausgebreiteten Thätigkeit fähig? Sie haben ja zum Theil alle Sinne eben so vollkommen, und einige noch vollkommner, als der Mensch! Die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes ist allein der wirksame Bestimmungsgrund des menschlichen Willens. Aller Stoff, der von außen dem Menschen gegeben wird, sey es durch unmittelbare Empfindung oder Anschauung, oder durch Belehrung, Warnung, Ermahnung von Andern, ist nur als leidend, nur als Veranlassung zur Thätigkeit des Geistes, nicht aber als die Wirkung desselben bestimmend, zu betrachten. Daß z. B. ein gegebener Unterricht an sich wahr ist, das ist nur eine negative Bedingung; hingegen daß der Geist eines Menschen diesen Unterricht durch eigne Thätigkeit als wahr erkenne, ist die positive, die entscheidende Bedingung, unter welcher ein Mensch Wahrheit erkennt. Es ist dem menschlichen Geiste, seiner Natur nach, nur nach und nach möglich, vollkommner zu werden. Die erste Bedingung seiner Vervollkommnung ist, die Verbindung mit einem solchen Leibe, wie der unsrige ist, als dem Werkzeuge seiner Verbin-

dung

dung mit der Sinnenwelt und seiner äußern Wirksamkeit in derselben. Eben so wichtig ist demselben die Verbindung mit Menschen, gleicher Natur mit ihm. Nur in Verbindung mit Menschen kann der Mensch ein Mensch, das ist, der Vorzüge theilhaftig werden, die ihn über das Thier erheben. Sonst bleibt sein Vermögen, wenn gleich einer unendlichen Entwickelung fähig, unentwickelt; weil der enge Kreis, in welchem die Thätigkeit der Thiere eingeschränkt ist, ihm nicht Stoff genug zur Uebung und Erweckung seines schlummernden Vernunftvermögens darbeut, sondern ihn vielmehr nöthigt, nur für die Befriedigung der Bedürfnisse seines Leibes thätig zu seyn. Wenn aber für einen, unter Menschen von ausgebildeter Vernunftkraft gebornen Menschen, andre Menschen die Sorge für seine leiblichen Bedürfnisse übernehmen, und durch Unterricht seinem Geiste früh einen angemessenen Stoff darbieten, seine Thätigkeit zu üben; und wenn so der Mensch selbst anfängt, sich eine Menge von Vorstellungen und Begriffen zu machen, sie zu vergleichen, zu verbinden, zu trennen, zu beurtheilen, zu ordnen: so wird er, was er wird, durch die Selbstthätigkeit, womit sein Geist den mehr oder minder seiner Bestimmung angemessenen Stoff verarbeitet, der ihm von außen gegeben wird. Mag er auch ein unrichtiges Urtheil fällen: so liegt doch der Bestimmungsgrund desselben, sobald er urtheilt, nicht in dem gegebenen Stoffe, sondern in der seinem Geiste noch eigenen Unvollkommenheit.

Nur

Nur wenn der Mensch sinnlichen angenehmen oder unangenehmen Gefühlen, ohne nachzudenken und zu überlegen, folget; nur dann wird, so viel ich einsehen kann, sein Begehrungsvermögen durch Lust oder Unlust bestimmt. Hingegen vermag ich es nicht einzusehen, wie behauptet werden kann, daß die Lust oder Unlust das Begehrungsvermögen bestimme, sobald ein Mensch mit Bedacht und Ueberlegung wählt. Wählt er gleich vielleicht, was ihm angenehm ist: so ist es doch, wenn er mit Bedacht wählt, nicht die Empfindung des Angenehmen, sondern das Urtheil seiner Vernunft, daß dieß Angenehme gewählt zu werden verdiene, welches seinen Willen bestimmt. Das Kind wird von der Lust bestimmt, wenn es den Zucker ergreift, sobald es ihn haben kann. Der überlegende Mann hingegen wird durch das Urtheil seiner Vernunft bestimmt, wenn er Zukker nimmt, weil er das seiner Gesundheit zuträglich achtet, oder doch überhaupt urtheilt, daß er nach seinen Umständen sich diesen angenehmen Genuß erlauben dürfe.

Hieraus folgt, daß materiale Principien zwar den Bestimmungsgrund der Willkühr in der Lust oder Unlust setzen können, die aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit empfunden wird, z. B. wenn ein Mensch es sich zum Grundsatze macht, für die Befriedigung seines Ehrgeizes, seiner Wollust, seiner Habsucht, alles andre an die Seite zu setzen. Denn in diesem Falle ist es zwar ein Urtheil seiner irrenden Vernunft, welches seinen Willen bestimmt; allein

allein dieß Urtheil lautet doch so: ich muß das thun, weil es mir am angenehmsten ist. Allein es folgt auch, daß materiale Principien **nicht nothwendig** den Bestimmungsgrund der Willkühr in die Lust oder Unlust setzen **müssen**, die aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit empfunden wird; z. B. das Princip, ich muß stets das thun, wodurch ich nach meinem besten Wissen die meiste Vollkommenheit und Glückseligkeit in der Welt befördern kann, was ich dazu geschickt erkenne, mag mir angenehm oder unangenehm seyn, denn meine Vernunft überzeugt mich durch das Nachdenken über die Welt und mich selbst, daß dieß der Wille Gottes, meines Schöpfers, und der einzige Weg ist, auf welchem ich zu der mir zu erreichen möglichen höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen kann. Wessen Wille durch diesen Grundsatz bestimmt wird, den bestimmt sein vernünftiges Wohlgefallen am Gehorsam gegen Gott, und an dem Streben nach der Beförderung des Besten, nicht blos für sich, sondern für Alle. Seinen Willen bestimmt nicht die Lust. Diese widerstrebt vielmehr oft in ihm seiner Vernunft. Allein er besiegt sie, gestärkt durch seine Ueberzeugung von den Gründen, auf welchen der allgemeine Grundsatz seines Willens beruht.

Wenn also **Glückseligkeit**, nach des Verfassers Erklärung, **das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet**, heißen soll, und das Princip, diese sich zum höch-

höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe genannt wird: so muß es zugestanden werden, daß, wenn unter Glückseligkeit nicht die ununterbrochene äußere Annehmlichkeit des Lebens, sondern das ununterbrochene Bewußtseyn für die Zufriedenheit unsers Geistes mit uns selbst und mit unserm Zustande am besten für die ganze Dauer unsers Daseyns gesorgt zu haben, verstanden wird, allerdings dieß Bewußtseyn der Bestimmungsgrund des Willens nach dem eben genannten Grundsatze sey, und dieß Princip also das Princip einer vernünftigen Selbstliebe heißen könne. Nichts desto weniger aber wird doch der Wille, der diesem Grundsatze folgt, nicht durch Lust bestimmt, die dem Sinne oder Gefühl angehört; sondern durch ein Urtheil des Verstandes, welches dem widerstrebenden Gefühl bey Erfüllung schwerer Pflichten entgegenwirkt. Der Verfasser urtheilt zwar, daß in solchem Falle Gefühl über Gefühl, ein lebhafteres feineres über ein gröberes Gefühl siege. Allein, so viel ich einsehen kann, mit Unrecht. Denn mein natürliches Gefühl scheut alles Unangenehme und ist von einer ganz andern Art, als die Scheu vor der Unzufriedenheit mit mir selbst, vor dem Verdammungsurtheil meines innern Richters und vor dem heiligen Mißfallen Gottes. Jenes entsteht durch äußere Eindrücke, diese Scheu hingegen ist von äußern Eindrücken unabhängig, eine Wirkung des Urtheils meiner Vernunft, daß ich nur dann für meine

wahre Glückseligkeit vernünftig sorge, wenn ich nicht auf das, was angenehm ist; sondern auf das sehe, was dem Willen Gottes gemäß ist. Der Schwärmer besiegt Gefühl durch Gefühl, indem er um noch herrlicherer sinnlicher Freuden dort in desto reicherem Maaße zu genießen, sich hier die angenehmsten und erlaubtesten Lebensfreuden versagt, und die größten Leiden und Aufopferungen erduldet. Denn er folgt nicht vernünftigen Einsichten, sondern den Ausgeburten einer erhitzten Einbildungskraft. Er vermag es nicht, für seine Hoffnung auf noch reizendere sinnliche Freuden in jenem Leben, als Belohnung seiner Entsagungen, und überhaupt für den Werth der letztern nach dem Urtheil Gottes, vernünftige Gründe anzuführen. Nur weil er es so wünscht, bildet er so sich das künftige Leben ein. Wer hingegen bey seiner Rücksicht auf ewige Glückseligkeit es einsieht, daß die sinnlichen Freuden des gegenwärtigen Lebens, so wie unser jetziger Leib, nur für dieß Leben bestimmt, und in jenem Leben überall nicht solche sinnliche Freuden zu erwerben seyn; wer sich also zu edlern Begriffen von der für uns eigentlich bestimmten Glückseligkeit erhebt: der besiegt das Gefühl durch Vernunft.

Mithin kann ich auch der Folgerung nicht beystimmen, die Kant S. 41. zieht, daß alle materiale practische Regeln den Bestimmungsgrund des Willens im untern Begehrungsvermögen setzen,

und

daß, wenn es keine blos formale Gesetze desselben gäbe, die den Willen hinreichend bestimmten, auch kein oberes Begehrungsvermögen würde eingeräumt werden können. Kant hat vollkommen Recht, wenn das obere Begehrungsvermögen blos und allein durch Vernunft bestimmt werden soll, selbst ohne irgend einigen Einfluß eines durch die Vernunft erweckten, und auf Vernunft sich gründenden Wohlgefallens an dem, was nach dem Urtheil der Vernunft wahr und recht ist. Aber in dem Sinne ist ein oberes Begehrungsvermögen oder ein Begehrungsvermögen der reinen Vernunft, blos idealisch, und nicht als wirklich erkennbar. Selbst in Gott ist kein solches Begehrungsvermögen denkbar. Denn was Gott will, das will Gott nicht formal, oder weil es der Vernunft gemäß ist; sondern material, weil es die meiste Vollkommenheit und Glückseligkeit wirklich befördert. Noch weniger ist es aber im Menschen als wirklich erkennbar, denn des Menschen Wille wird und kann nie blos formal bestimmt werden, etwas zu wollen, weil es die Vernunft gebeut, weil er weder das, daß er der Vernunft folgen soll, vor aller Erfahrung weis, noch was der Vernunft gemäß sey anders, als aus empirischen Gründen erkennen kann. — Warum sollte man aber nicht das Begehrungsvermögen des Menschen sein oberes Begehrungsvermögen nennen, daß er, nach erlangter hinlänglicher Kenntniß von seiner Natur und Bestimmung, den Grundsatz, dem als nothwendig er-

kannten Gesetze, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, selbst wider seine Neigung, zu folgen, und jede widerstrebende Neigung zu besiegen, als gut und seiner Bestimmung allein gemäß begehrt?

Zwar sagt Kant, S. 41: "Es komme, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt, und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme; sondern nur, wie sehr sie vergnügt. Denn dann hänge der Bestimmungsgrund immer von der Beschaffenheit des innern Sinnes ab." Aber ist es doch nicht ein wesentlicher Unterschied, ob das Wohlgefallen, oder, wenn man lieber will, das Vergnügen auf das Bewußtseyn sich gründet, daß ich so denke und handle, wie ich nach vernünftiger Einsicht denken und handeln muß, wenn ich immer vollkommner und einer sich ewig erhöhenden Glückseligkeit theilhaftig werden will; oder ob meine Vernunft mir sagt, daß ich anders gesinnt seyn und handeln müsse, wenn ich mich nicht selbst meiner edelsten Vorzüge berauben, und meinem wahren Wohl widerstreben will, und ich doch dasjenige, was Vernunft und Gewissen misbilligen, weil es mir angenehmer ist, vorziehe? Bestimmt nicht im ersteren Falle das Urtheil der Vernunft mich zum festen Glauben an das, was ich noch nicht sehe und empfinde, und dadurch zur Wahl desjenigen,

gen, was ich sonst verwerfen würde, wenn ich meiner Neigung folgen wollte? Im letzteren Falle hingegen siegt die Neigung über das Urtheil der Vernunft! Mag man immer sagen, ich erwarte im ersteren Falle künftig mehr Annehmlichkeit dafür, daß ich das aufopfere, was mir sonst jetzt angenehm wäre: so ist ja doch meine Erwartung auf Vernunft gegründet. Woher kommt es, daß, wie Kant S. 42. bemerkt, Menschen oft unedlere Freuden den edleren Freuden des Geistes an Tugend vorziehen? Woher anders, als daß sie den höhern Werth der letzteren noch nicht gehörig schätzen? Er sagt, S. 43. ein Mensch, dem es blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, fragt nur, wie viel und großes Vergnügen ihm seine Vorstellungen auf die längste Zeit verschaffen. Aber ich rede von einem Menschen, dem seine wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit am Herzen liegt. Dieser fragt immer, wie er die meiste Vollkommenheit und Glückseligkeit in der Welt befördern könne, und er fragt so, weil er weis, daß dieß seine Bestimmung, der Wille Gottes, und der Weg ist, auf welchem er selbst immer vollkommener in gemeinnützigen Einsichten, Gesinnungen und Fertigkeiten, und unter Gottes Regierung einer immer höheren Glückseligkeit theilhaftig werde!

Ist das etwa eine Herabwürdigung des Menschen, daß er durch das Wohlgefallen an dem,

was er für das Beste erkennt, bestimmt wird? So müßte es um so viel mehr Gottes unwürdig seyn, sich durch sein Wohlgefallen am Besten zu bestimmen! Und giebt es denn wohl eine würdigere Vorstellung von Gott, als die, daß er an der Bewirkung des Besten sein heiliges Wohlgefallen habe? Es würde nur dann eine Gottes unwürdige Vorstellung seyn, wenn jemand dächte, daß Gott nicht durch das Wohlgefallen an der Vollkommenheit und Glückseligkeit Andrer, die er bewirkt, sondern durch das Wohlgefallen an einer angenehmen Empfindung, die ihm das verursachte, daß er Vollkommenheit und Glückseligkeit außer sich bewirkt, bestimmt würde. Eben so wäre es eines Menschen, wenn er sich durch das Wohlgefallen an einer angenehmen Empfindung bestimmte, die ihm das Bewußtseyn gewährt, seiner Bestimmung gemäß gesinnt zu seyn und zu handeln. Nicht daß es ihm eine angenehme Empfindung verursacht; sondern daß er es für das Beste erkennt, muß ihn bestimmen, es zu wählen. Sonst folgt er nicht seiner vernünftigen Einsicht, sondern seiner Empfindung, und dieser kann er nur alsdenn sicher folgen, wenn die Vernunft sie leitet und erweckt. Aber eine durch vernünftige Erkenntniß des Besten erweckte angenehme Empfindung thut der Würde des vernünftigen Menschen gar keinen Abbruch. Er hat vielmehr das reine Wohlgefallen und die reine Freude an dem Bewußtseyn, der Erkenntniß des Besten zu folgen, mit Gott

gemein. Gott könnte nicht als der Seligste gedacht werden, wenn ihm nicht die Erkenntniß und Bewirkung des Besten die vollkommenste und keinem Wechsel unterworfene Freude gewährte. Nur der Unterschied ist zwischen Menschen und Gott, daß der Wille Gottes nie anders, als durch die Erkenntniß des Besten bestimmt werden, und Gott nur am Besten seine Freude haben; der Mensch hingegen auch durch das, was ihm angenehm ist, verleitet werden kann, es für das Beste zu halten, und sich also dadurch, und nicht durch die Vernunft bestimmen zu lassen, und an dem seine Freude zu haben, was nicht das Beste ist.

Diejenigen, welche mit mir, wie Kant S. 43. erwähnt, der reinen Vernunft das Vermögen absprechen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, würden, nach meiner Einsicht, allerdings irren, wenn sie leugnen wollten, daß reine Vernunft, als Idee, außer aller Erfahrung gedacht, durch sich selbst practisch, oder den Willen eines rein vernünftig gedachten Wesens durch sich allein unbedingt zu bestimmen vermögend gedacht werden könne. Allein mir scheint es die Frage zu seyn, ob aus der Möglichkeit dieser Idee auf die Wirklichkeit derselben irgend außer der Idee geschlossen werden könne? Und dawider scheint mir alle Erfahrung zu streiten. Wenn aber von Wirklichkeit die Rede ist: so muß nur die Erfahrung

entscheiden, ob etwas für wirklich zu halten sey; weil wir durchaus keinen andern Grund, auf Wirklichkeit zu schließen, außer der Erfahrung kennen, und weil ein Schluß ohne hinlänglichen Grund unvernünftig seyn würde.

Kant hat gewiß Recht, wenn er S. 43. erinnert, Empfindung, Vergnügen und Freude sind von der Vernunft unterschieden, wie fein und edel sie auch seyn mögen, und sie setzen in uns eine Anlage zu denselben außer der Vernunft voraus. Man kann diese Anlage zu den feineren Freuden den innern Sinn nennen, wenn man will. Aber wie vermögte Kant, es zu beweisen, daß ein wirkliches vernünftiges Wesen ohne Freude an seiner Wirksamkeit durch Vernunft, und ohne die Möglichkeit derselben angenommen werden könne? Wir nennen mit Recht die Freuden an Weisheit und Tugend eigenthümliche Freuden des Geistes, wenn wir gleich die Art, wie sie das sind, so wenig, wie die Natur eines Geistes kennen. Diese Freuden sind nur unter der Voraussetzung der Vernunft möglich. Dadurch unterscheiden wir sie deutlich von allen ohne Vernunft möglichen Freuden, die wir mit den Thieren gemein haben. Nach solchen Freuden streben, ist nur durch Vernunft, und Bewußtseyn der Bestimmung des Willens durch Vernunft möglich, und daher ist der Vernunft folgen und nach solchen Freuden streben, einerley, und kann zwar in Gedan-

danken, aber nicht in der Wirklichkeit von einander getrennt werden. Man sollte doch billig unterscheiden zwischen dem Einfluß des äußern Gefühls und der äußern Sinne auf unsere Willensbestimmung, und zwischen dem Einflusse des innern Sinnes und der Freude an dem Bestreben nach Weisheit und Tugend auf unsere Willensbestimmung. Jener ist immer pflichtwidrig, denn sie haben wir mit den Thieren gemein, und ihnen die Vernunft unterwerfen, heißt uns zu den Thieren erniedrigen. Dieser ist nicht pflichtwidrig, und nicht herabwürdigend für uns, sondern er adelt uns vielmehr durch Erhebung zur höhern Aehnlichkeit mit Gott.

Daß Epikur die ἡδονη, voluptas, das Vergnügen, zum Endzweck machen lehrte, das war deswegen vorzüglich verwerflich, weil Vergnügen, als Vergnügen, vom Gefühl abhängt, und seiner Natur nach entweder von der Vernunft gebilligt, oder von derselben verworfen werden kann. Ich kann nach Vergnügen streben, ohne der Vernunft zu folgen. Nun kann aber nicht Gefühl und Empfindung, sondern nur die Vernunft mich sicher leiten. Es ist also nicht genug, daß ich mir vorsetze, nach Vergnügen zu streben, denn dadurch kann ich mir die größten Quaalen bereiten. Ich muß vielmehr mir vorsetzen, stets der Vernunft zu folgen. Denn ich kann mich hinlänglich davon überzeugen, daß sie meine Führerinn auf meinem Lebenswege seyn müsse.

müsse, wenn ich die sicherste Führerinn zu einer immer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit wählen will, welche ich nach der Beschaffenheit meiner Natur für meine Bestimmung erkenne.

Eben deswegen ist auch die Regel, **nach Glückseligkeit zu streben**, noch nicht hinlänglich bestimmt, um zur Regel des menschlichen Willens dienen zu können. Denn die Glückseligkeit ist ein an sich unbestimmter Begriff. Sie kann eine wahre, des Namens für den Menschen würdige, sie kann aber auch eine blos vermeinte, wirklich aber des Namens für den Menschen unwürdige, Glückseligkeit seyn. Denn die Erfahrung lehrt, daß viele Menschen eben dadurch, daß sie nach Glückseligkeit zu streben meinten, sich vom Wege zur wahren Glückseligkeit entfernten. Und eben das lehrt auch die Natur der Sache. Wer nur Glückseligkeit sich zum Endzweck setzt, der folgt seinen Gefühlen und Empfindungen, von dem, was ihm angenehm oder unangenehm ist. Diese sind aber blinde Leiter, und bedürfen der Leitung der Vernunft, um den Menschen nicht auf Irrwege zu verführen.

Immer bleibt es also die oberste Regel des menschlichen Willens: **der Vernunft zu folgen.** Aber diese fordert nicht, daß der Mensch **blos reiner Vernunft**; sondern daß er allen den Einsich-

sichten folge, die er durch Nachdenken über seine Natur und die Natur der ganzen Welt um ihn her, vom Endzweck seines Daseyns, und von den Mitteln, die er um denselben zu erreichen wählen müsse, erlangen kann. Da die Natur aller Menschen sich in ihren wesentlichen Eigenschaften gleich ist, und dem gemeinen Verstande aller Menschen, die durch solches Nachdenken erkennbaren Regeln ihres Verhaltens, und die Gründe dieser Regeln, hinlänglich einleuchtend gemacht werden können: so kann die menschliche Vernunft dennoch allgemeine, für alle Menschen nothwendige Gesetze erkennen, und sich von der Verbindlichkeit derselben, auf eine ihren Willen zu bestimmen hinlängliche Weise überzeugen; wenn sie gleich nicht vermögend sind, reine Vernunft in sich als durch sich selbst practisch, und als unbedingt gesetzgebend zu erkennen, sondern sich im Gegentheil, nach allen ihnen möglichen Einsichten, an Erfahrung gebunden und durch ihre Natur gewiesen achten müssen, um durch diese sich zur Erkenntniß des Schöpfers und Gesetzgebers der ganzen Welt, und ihres Schöpfers und Gesetzgebers, vermittelst vernünftiger Schlüsse zu erheben, den Endzweck ihres Daseyns kennen, und die von ihrem Schöpfer ihnen dazu angewiesenen Mittel recht gebrauchen zu lernen.

Kant erklärt selbst, S. 45. das Verlangen glücklich zu seyn für einen unvermeidlichen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also auch des Begehrungsvermögens jedes Menschen. Nur erklärt er es für unmöglich, diese Aufgabe, nämlich für alle endliche vernünftige Wesen als Gesetz zu betrachten, weil ein solches Gesetz objectiv in allen Fällen für alle endliche vernünftige Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte. — Aber sollte denn sich nicht wirklich ein solcher Bestimmungsgrund finden? Alle endliche vernünftige Wesen haben eine vernünftige, der Vervollkommnung fähige, und eine sinnliche, der Glückseligkeit bedürftige, Natur mit einander gemein. Für alle gilt also der Bestimmungsgrund: ihre vornehmste Glückseligkeit, oder ihr oberstes Gut, in dem Bewußtseyn zu setzen, daß sie der Vernunft folgen, oder in der Zufriedenheit mit sich selbst; und alles Sinnlichangenehme nur in so fern zu wählen und zu genießen, als die Vernunft dieß billigt. Denn daß sie vernünftig sind, und vernünftiger Einsicht folgen können, ist der höchste Vorzug ihrer Natur, auf den sie also nie Verzicht thun müssen, wenn sie nicht auf die edlere für sie bestimmte Glückseligkeit Verzicht thun wollen; indem allein die Vernunft sie zur Glückseligkeit führen kann, und ihr Verlangen nach dem Angenehmen blind ist, und sie irre leiten würde, wenn sie diesem Verlangen, und nicht der Vernunft

nunft folgten. — Kant sagt zwar S. 46: "Worin ein jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, das komme auf eines jeden besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und eben demselben Subject auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls." Aber davon kann ich mich nicht überzeugen. Denn sollte das Gefühl der Lust oder Unlust eines jeden bestimmen, worin er seine Glückseligkeit zu setzen habe: so müßte dieß Gefühl nicht blind, nicht der Leitung der Vernunft bedürftig seyn, wie es doch bey allen endlichen vernünftigen Wesen, zu Folge ihrer Endlichkeit, blind und unbestimmt auf alles Angenehme, wenn dieß auch vielleicht in der Folge die größten Quaalen zur Folge hat, gerichtet ist. Das vernünftige Nachdenken jedes endlichen vernünftigen Wesens muß also bestimmen, worin es seine Glückseligkeit zu setzen habe. Nicht die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen des Gefühls; sondern das vernünftige Nachdenken über die Verschiedenheit der Umstände und Bedürfnisse, und über das, was in jedem Falle das Beste sey, muß es bestimmen, was ein jedes endliches vernünftiges Wesen zu seiner Glückseligkeit zu rechnen habe. Kant sagt weiter: "Es kommt bey der Begierde nach Glückseligkeit nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie an, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe." Allein es kömmt allerdings

bey

bey der Begierde eines endlichen vernünftigen Wesens nach Glückseligkeit darauf an, ob dieselbe dem Gesetze gemäß ist, oder nicht. Zwar die Begierde als Begierde, fragt nicht nach einem Gesetze. Aber das vernünftige Wesen muß eben darum schon, weil es Glückseligkeit begehrt, bey jeder Begierde die Vernunft fragen, ob sie befriedigt werden dürfe, oder nicht; weil seine Begierde blind, und nur die Vernunft geschickt ist, dasselbe zu seiner Bestimmung und also auch zu seiner Glückseligkeit zu leiten. Ob und wie viel Vergnügen ich von der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe, das kann meine Lust oder Unlust am Gesetze nicht, sondern allein meine Vernunft bestimmen. Ich bin gewiß, am besten für meine wahre Glückseligkeit zu sorgen, wenn ich stets der Vernunft folge.

Kant wendet S. 47. ein: "die Nothwendigkeit materialer Principien könne blos für physisch ausgegeben werden, nämlich daß die Handlung durch unsre Neigung uns eben so unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir andre gähnen sehen." Allein hier kommt es auf den Sprachgebrauch an, und nach diesem unterscheiden wir die Gesetze der geistigen Natur des Menschen unter dem Namen moralischer Gesetze, von den Gesetzen der ganzen körperlichen Natur, die wir physische Gesetze nennen. Denn die Gesetze der körperlichen Natur sind mechanische und unabänderliche

Zwangs-

Zwangsgesetze. Die Gesetze der geistigen Natur hingegen sind Freyheitsgesetze, weil nämlich die letztere nicht unabänderlich und Zwangsweise bestimmt, sondern einer stets zunehmenden Vervollkommnung durch Selbstthätigkeit fähig ist. Zwar ist die geistige Natur des Menschen an gewisse nothwendige Bedingungen ihrer Vervollkommnung gebunden, z. B. an die Bedingung einer hinlänglichen Uebung, um zu einer Fertigkeit zu gelangen, und an die Bedingung einer beständigen Uebung, um die erlangte Fertigkeit zu erhalten und zu erhöhen; ferner an die Bedingung, stets nach einer richtigern Erkenntniß alles dessen zu streben, wodurch der Mensch in seinen Umständen das meiste Gute stiften könne, und seine nach dieser Erkenntniß gefaßten Vorsätze oft und ernstlich zu erneuern, und durch Selbstprüfung und Wachsamkeit, Besonnenheit und Bedachtsamkeit, sich mit allem dem, was er in seinem Verhalten zu bessern habe, immer vollständiger bekannt zu machen. Es wäre aber doch unbequem, diese, und alle übrigen Naturgesetze des menschlichen Geistes, physische Gesetze zu nennen, indem die Natur des Geistes doch von ganz andrer Art geachtet werden muß, als die körperliche Natur, wenn wir gleich die Natur des Geistes, nur zum Theil, oder vielmehr nur einzelne Eigenschaften und Gesetze derselben erkennen, an welchen wir sie von der mechanischen Natur, und die Gesetze derselben von mechanischen Gesetzen unterscheiden.

Es

Es ist nicht unsre Neigung zu dem, was uns angenehme Gefühle erweckt, sondern es ist die natürliche Selbstthätigkeit unsers Geistes im Streben nach Erkenntniß, wodurch wir angetrieben werden, bey allem, was uns vorkommt, zu fragen: was es ist? wozu es da ist? wodurch und wie es entstand? Eben diese Selbstthätigkeit unsers Geistes fordert uns auch auf, uns die wichtigen Fragen zu beantworten: wer bin ich? wozu bin ich da? durch wen erhielt ich und alles, was außer mir ist, das Daseyn und Leben? zu welcher Bestimmung hat mich mein Schöpfer geschaffen? was muß ich thun, um dieselbe zu erreichen? Wie könnten wir irgend in Gefahr gerathen, die durch das vernünftige Nachdenken über die Natur der Welt und über unsre Natur, wenn wir uns jene Fragen, die unser nach Erkenntniß strebender Geist uns vorlegt, beantworten wollen, erkannten nothwendigen Gesetze unsers Wollens und Wirkens, mit der physischen Nothwendigkeit zu verwechseln, die z. B. unsern Mund zum Gähnen öfnet, wenn wir andre gähnen sehen? Also auch das Schreckbild, das wirklich manchen bewogen hat, auf ein Sittengesetz der empirischen Vernunft Verzicht zu thun, und sich der reinen Vernunft in die Arme zu werfen, um sich nicht zur bloßen Maschine herabgewürdigt zu sehen, auch das Schreckbild physischer Nothwendigkeit materialer Principien, darf uns nicht bewegen, denselben zu entsagen.

Es ist eine Folgerung aus dem Vorigen, daß Kant, §. 4. S. 48. f. lehrt, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als practische allgemeine Gesetze, das ist, als solche, die durch sich selbst den Willen jedes vernünftigen Wesens hinlänglich bestimmen, denken soll: so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Denn wäre die Materie, oder der Gegenstand des Willens, der Bestimmungsgrund desselben: so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung unterworfen, sie setzte etwas außer der reinen Vernunft voraus, und wäre folglich kein practisches Gesetz, nicht hinreichend zur Willensbestimmung jedes vernünftigen Wesens, blos als eines vernünftigen Wesens. Also blos die Form, nach welcher Maximen sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, macht die Maximen zu practischen Gesetzen, oder ein vernünftiges Wesen kann sonst seine Maximen gar nicht als allgemeine practische Gesetze denken.

Das heißt, deutlicher gesagt: was ich für ein allgemeines Gesetz erkennen soll, das muß ich für geschickt erkennen, ein allgemeines Gesetz zu seyn. Dieß ist ein identischer, und also durch sich selbst klarer Satz. Aber das Beispiel S. 49. welches beweisen soll, daß der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden könne, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetz-

gebung schicke, ist nicht so einleuchtend. Es heißt: man werde so fort gewahr, daß die Maxime nicht zur allgemeinen Gesetzgebung tauge, daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann; weil ein solches Gesetz machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Soll ein Depositum so viel heißen, als was der Treue jemandes anvertraut ist: so würde es freylich kein Depositum geben, wenn Treue und Redlichkeit nicht als Gesetz betrachtet würde, und überall nicht mehr wäre. Aber sonst giebt es tagtäglich Deposita bey Menschen, von welchen der Deponent nicht weis, ob sie ihm das Depositum nicht ableugnen würden, wenn er es nicht beweisen könnte. Daß der gemeine Verstand es für schändlich erkennt, ein Depositum abzuleugnen, wenn es auch niemand beweisen könnte, das hat einen ganz andern und einleuchtend hinreichenden Grund in der so unverkennbaren Nothwendigkeit der Treue und Redlichkeit zum gemeinen Wohl der Menschen. Der Grund ist also material und nicht formal, und auch dieß Beyspiel bestätigt meinen obigen Satz, daß materiale Principien zu einer allgemeinen Gesetzgebung für Menschen geschickt sind. Denn ich kann es einem jeden einleuchtend erweisen, daß das gemeine Wohl der Menschen es erfordre, Redlichkeit und Treue für eine allgemeine Pflicht zu erkennen, also für den heiligen Willen Gottes, dem er folgen müsse, wenn er seinem eignen wahren Wohl nicht widerstreben will. Hingegen der irreligiöse Mensch

würde

würde mich verspotten, wenn ich ihm obigen Grund als einen Beweis anführte, daß kein Depositum abgeleugnet werden dürfe, wenn auch niemand dasselbe beweisen könne. Er würde sagen, wie ich es wirklich, und zwar von einem Rechtsgelehrten, im Ernst einmal behaupten hörte: Vigilantibus jura sunt scripta! Ein solcher unbesonnener Mensch, der ein Depositum nicht gehörig beweisen kann, verdient es nicht, es wieder zu erhalten! Es ist ja allgemein bekannt, daß niemand gezwungen werden kann, etwas auszuliefern, wenn es ihm nicht bewiesen werden kann, daß es ihm anvertraut ist. Wenn er das noch nicht weis: so muß man ihn es lehren, und er muß durch Schaden klug werden. Es muß ein Gesetz seyn, daß ich keinem etwas auszuliefern schuldig bin, wenn er nicht beweisen kann, mir es anvertraut zu haben. Denn wie mancher könnte sonst, und würde gewiß an mich Anforderungen machen, wenn er wüßte, daß ich, ohne einen hinlänglichen Beweis zu sehen, daß mir etwas anvertraut sey, etwas mir abfordern ließe.

Es ist wahr, wie S. 49. erinnert wird, ich kann meine Neigung nie als Bestimmungsgrund zu einem allgemeinen Gesetze ansehen. Aber ein materielles Princip auf die gemeinschaftliche Natur endlicher vernünftiger Wesen gegründet und, wenn gleich von ihrer Bedürftigkeit abgezogen, doch als Regel ihres gemeinschaftlichen

Strebens nach ihrer Bestimmung von der Vernunft vorgeschrieben, kann allerdings für sie allgemeines Gesetz seyn.

Die Begierde nach Glückseligkeit ist blind. Sich die Begierde nach Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzen, ist eben darum unvernünftig, weil die Begierde blind ist. Und daher ist es wunderlich, wie S. 50 bemerkt wird, wenn jemand das für ein allgemeines Gesetz ausgeben, die blinde Begierde zur Gesetzgeberinn und Führerinn der hellsehenden Vernunft erheben will. Aber die Vernunft kann von der allgemeinen, Glückseligkeit bedürfenden, und unter gleichen Bedingungen allein zu erlangen fähigen Natur endlicher vernünftiger Wesen, ihr Urtheil über die Regel eines der Bestimmung derselben gemäßen Verhaltens hernehmen, und so einen materiellen Grundsatz zum allgemeinen Gesetze für sie erheben. Der Wille Aller hat nicht seiner Natur nach dasselbe Object; er soll aber ihrer Natur nach dasselbe Object haben, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, zu befördern. Hier ist keiner befugt, eine Ausnahme zu machen, denn er kann seine Natur und die Bedingungen, unter welchen er steht, nicht ändern. Er kann Segen oder Fluch wählen; aber daß er den erstern wählen solle, sagt ihm seine Vernunft, weil er sonst seinem eignen Wohl widerstreben würde, welches er seiner Natur nach nicht wol-

wollen kann. Auf diese Art entsteht also kein Widerstreit, sondern Uebereinstimmung des gemeinschaftlichen Willens aller zum Streben nach demselben Ziele.

Es ist wahr, ein Gesetz unter empirischen Bedingungen ausfindig zu machen, daß alle endliche vernünftige Wesen, nämlich mit allerseitiger Einstimmung regierte, wirklich schon regierte, ist schlechterdings unmöglich. Denn endliche vernünftige Wesen können zwar den sie verbindenden Geboten folgen lernen; aber sie folgen ihnen nicht alle wirklich schon. Es ist uns aber, um eine Sittenlehre für alle Menschen zu begründen, nicht um Gesetze zu thun, die wirklich schon alle regieren, wirklich schon für den Willen aller practisch sind; sondern nur um Gesetze, deren Nothwendigkeit und Verbindlichkeit allen so einleuchtend gemacht werden kann, daß keiner dieselben mit vernünftigen Gründen bestreiten und ableugnen kann, und solche allgemeine Gesetze sind materiale Grundsätze, die sich auf die Natur der Welt und aller Menschen gründen. — Damit leugne ich gar nicht, daß ein Grundsatz, von welchem es einem vernünftigen Wesen einleuchtet, daß ein jedes vernünftiges Wesen demselben folgen müsse, demselben als ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen einleuchten müsse. Denn beyde Sätze sind gleichen Inhalts. — Ich behaupte

nur, und mit eben dem Rechte, daß ein Grundsatz, von welchem es einem Menschen einleuchtet, daß er ein Gesetz für alle Menschen, als Menschen seyn müsse, auch von diesem Menschen als ein allgemeines Gesetz für alle Menschen erkannt werden müsse. Denn auch diese beyden Sätze sind gleichen Inhalts. — Ich behaupte ferner, daß für Menschen der Beweis, daß ein Grundsatz zur allgemeinen Gesetzgebung für alle Menschen tauge, oder von jedem Menschen befolgt werden müsse, aus Gründen zu führen sey, die aus der Natur des Menschen und seinem Verhältnisse zur Welt hergenommen werden, das ist, aus empirischen Gründen; weil sonst der Mensch noch immer leicht sich wegen seiner schwachen sinnlichen Natur von der Verbindlichkeit eines Gesetzes auszuschließen, und in der Meinung, er könne demselben nicht folgen, und sey also auch dazu nicht verpflichtet, sich davon loszusprechen, ein Recht zu haben glauben wird, wenn man ihm nicht beweist, daß und wie er dem Gesetze folgen kann, und warum **ein jeder Mensch, und also auch er**, demselben folgen muß!

Im §. 5. zeigt Kant S. 51. 52. daß nur ein im strengsten Verstande freyer Wille durch die bloße gesetzgebende Form der Maximen bestimmbar ist. Sehr einleuchtend! Nun ist oben gezeigt, daß der Menschen Wille nicht eine solche Freyheit besitze. Also erhellt auch daraus, daß die bloße ge-

gesetzgebende Form der Maximen nicht hinreicht, den menschlichen Willen zu bestimmen.

Kant gesteht §. 6. daß wir uns der Freyheit in diesem transscendentalen Sinne, weder unmittelbar, noch aus der Erfahrung, bewußt werden können. Aber ich kann dem nicht beystimmen, was S. 53. behauptet wird, daß Erfahrung uns nur den Mechanismus der Natur zu erkennen gebe. Denn wie ich oben §. 10. gezeigt habe, lehrt uns die Erfahrung das Vermögen des Menschen kennen, immer freyer zu werden, nämlich von der Herrschaft der sinnlichen Begierden über seinen Willen. Es wäre doch unbequem, dieß einen Mechanism der Natur zu nennen, da es vielmehr eine Fertigkeit und Vollkommenheit des Geistes ist, die derselbe durch Uebung und Selbstthätigkeit erlangt. Indessen ist die Behauptung Kants eine nothwendige und consequente Folge seines Systems, da er lehrt, daß die Erfahrung, und die Erscheinungen, welche sie uns gebe, keine Schlüsse auf das Unsichtbare und Uebersinnliche begründen können. Von dieser Lehre müssen wir zurückkehren zur Anerkennung der Gültigkeit vernunftmäßiger Schlüsse von den Erscheinungen auf das, was denselben zum Grunde liegt; wenn wir überall eine wirkliche außer der Idee der Vernunftmäßigkeit begründete Moral und Religion haben, und nicht die objective Realität der Moral und Religion

außer der Idee, außer welcher dieselbe nur durch Anforderungen der speculativen Vernunft begründet werden kann, aufgeben wollen.

Kant, dem wegen seiner unbegrenzten Achtung für Sittlichkeit und Tugend eine nicht minder große Verehrung gebührt, als wegen seines tief forschenden Geistes, Kant hat S. 53. 54. einen andern Weg gezeigt, auf welchem die Wirklichkeit der Moral und Religion zur Ueberzeugung hinlänglich erkannt werden könne. Er sagt: "Wir werden uns des moralischen Gesetzes in uns unmittelbar bewußt, sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen, und indem die Vernunft dasselbe als einen, durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt: so führt sie uns gerade auf den Begriff der Freyheit. Wir können uns nämlich, sagt er, reiner practischer Gesetze bewußt werden, indem wir Acht haben, 1) auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, 2) auf die Absonderung aller empirischen Bedingungen, zu welcher die Vernunft uns anweiset." Auf diese Sätze kommt hier alles an, und ich bitte daher meine Leser, die Gründe partheylos zu erwägen, wegen welcher ich mich von denselben nicht überzeugen kann, so sehr ich es wünschte, wenn ich blos auf mein Gefühl sähe.

1) Unmöglich können wir uns, nach meiner Einsicht, eines von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Gesetzes in uns bewußt werden. Denn unsere Erfahrung und unser Bewußtseyn sagt uns ja im Gegentheil, **daß alle unsere Begriffe und Einsichten, und alle unsere Grundsätze empirischen Ursprungs sind.** Wir haben sie alle ohne Ausnahme theils durch Unterricht, theils durch das eigne Nachdenken über uns selbst und die Welt; zwar durch Selbstthätigkeit, aber immer durch Selbstthätigkeit, womit der uns von außen gegebene Stoff von uns verarbeitet, und in unser Geisteseigenthum verwandelt ward, uns erworben. Wie könnten wir dem Gedanken an etwas unmittelbares in uns außer unserer Selbstthätigkeit Raum geben, da wir es uns bewußt seyn müssen, alles außer derselben mittelbarer Weise, vermittelst des uns von außen gegebenen Stoffs, uns eigen gemacht zu haben? Wenn wir uns also fragen: wie kam ich dazu, daß ich mir diesen oder jenen Grundsatz meines Willens eigen machte? so muß unser vernünftiges Nachdenken uns antworten: das hast du allen den Mitteln zuzuschreiben, durch welche du zur Erkenntniß deiner Naturvorzüge und Bestimmung, zum Nachdenken über dieselbe, und über die ganze Welt um dich her, so weit du sie kennen kannst, über dein Verhältniß zu derselben, und über die Mittel, zu deiner Bestimmung zu gelangen, erweckt und geleitet und gestärkt worden bist! Es ist dein Werk, daß

du diese Mittel gebrauchtest. Dessen kannst du dir bewußt seyn! Denn deine Erfahrung lehrt dich, daß ohne eigenes Nachdenken du zu keiner Einsicht und zu keinem Urtheil, und ohne oft wiederholtes eigenes Nachdenken und Urtheilen zu keiner Fertigkeit im richtigen Denken, Urtheilen und Wollen, gelangen kannst, wenn man dir auch noch so oft das vorhält, was man dich denken, urtheilen und wollen machen will. Die Uebereinstimmung also, die du zwischen deinen Einsichten, Urtheilen und Grundsätzen, und zwischen allen dir vorkommenden Gegenständen deiner Aufmerksamkeit findest, und die Zufriedenheit, die dir die Bemerkung gewährt, daß deine Gesinnungen und Grundsätze nicht mit deiner Bestimmung streiten, sind ein Werk deiner Selbstthätigkeit, und ein edler Lohn derselben. Aber vergiß, wenn du dich dieser hohen Vorzüge deiner Natur mit Recht erfreust, nicht darüber stolz und undankbar deiner Abhängigkeit von deinem Schöpfer, und der Mittel, durch welche seine Güte, die dir dein Daseyn und alle deine Kräfte und Naturvorzüge gab, dich in den Stand setzte, dir das Geisteseigenthum, die Schätze der Weisheit und Tugend, deren du dich erfreuest, zu erwerben!

2) Die Nothwendigkeit der Gesetze, die wir als verbindlich anerkennen, weiset so wenig auf Absonderung aller empirischen Bedingungen

gen hin, daß vielmehr immer die Anerkennung der Nothwendigkeit eines Gesetzes bey uns Menschen empirische Bedingungen voraussetzt. Freylich Reichthum, Ehre und Vergnügen der gröberen Sinne, sind nicht die Bedingungen, auf welche die Vernunft uns Rücksicht nehmen heißt, wenn wir fragen, was wir thun sollen! Denn die Vernunft sagt uns, daß wir durch unsern Geist mehr sind, als die Thiere, die nur für die Befriedigung der Begierden der gröbern Sinne leben. Sie sagt es uns, daß wir einer immer zunehmenden Vollkommenheit unseres Geistes, in der Erkenntniß der Wahrheit und des Guten, und in der Fertigkeit zu allem Guten fähig, und dadurch einer immer vollkommneren geistigen Glückseligkeit zu genießen bestimmt sind. Sie lehrt uns unsern Schöpfer, den Urheber der ganzen von Weisheit und Güte zeugenden Einrichtung der Welt erkennen, als den Unendlichen erkennen, der in allen Zwecken der Natur uns Vollkommenheit und Glückseligkeit als seinen Zweck, und also seinen Endzweck und Willen kennen lehrt, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, wirklich zu machen. Sie verbürgt uns unsere Unsterblichkeit, und unsern erhabenen Beruf, ewig an geistiger Vollkommenheit und geistiger Glückseligkeit zuzunehmen. Sie lehrt uns daher Reichthum, Ehre und Vergnügen der gröbern Sinne, nur als Mittel zu höhern Zwecken, und dieß Leben als Vorbereitung auf ein vollkommneres Leben betrachten. Sie lehrt

uns Reichthum, Ehre und Vergnügen als Mittel ansehen, unsere und anderer Menschen Vollkommenheit und geistige Glückseligkeit zu befördern, und sie daher nur auf den Wegen der Weisheit und Tugend suchen und genießen. — Also die Kenntniß unserer Natur und Bestimmung, eine empirische Bedingung, ist der Grund der Anerkennung der Nothwendigkeit des uns als Menschen verbindenden Gesetzes.

Kant macht S. 54. noch folgende Bemerkung, um seinen Satz zu bestätigen: "Man würde nie zu dem Wagstücke gekommen seyn, Freyheit in die Wissenschaft aufzunehmen, wenn nicht das Sittengesetz und die practische Vernunft uns diesen Begriff aufgedrungen hätte." Allein auch von der Wahrheit dieser Bemerkung kann ich mich nicht überzeugen. Nach meiner Einsicht hat die Lehre von der Freyheit in dem Bewußtseyn ihren Grund, daß wir, so lange wir überlegen, und noch unentschieden sind, sowohl das Eine als das Andere, und an sich auf sehr verschiedene Weise wählen können, mit einem Worte, daß es jedesmal blos auf unser Urtheil über das, was den Vorzug verdiene, bey unserer Willensbestimmung ankommt, und wir uns immer durch Selbstthätigkeit zu dem bestimmen können, wozu wir uns bestimmen wollen, oder was uns das Beste dünkt. Nun übersah man den Umstand, daß, wenn wir etwas

was wirklich wählen, uns unser Urtheil, daß dieß den Vorzug verdiene, zur Wahl bestimmte, und schrieb dem Menschen unbedingte Freyheit zu; besonders weil wir, wenn wir nach der Wahl erkennen, daß wir nicht recht gewählt haben, mit uns selbst unzufrieden sind und denken: hätte ich mich recht bedacht: so würde ich anders gewählt haben. Daraus folgerte man, daß wir uns also auch jedesmal hätten recht bedenken, und also auch jedesmal anders wählen können, als wir wirklich wählten. Man hätte aber nur daraus folgern sollen, daß wir an uns selbst unserer Natur nach fähig sind, immer vollkommner zu werden, und also, wenn wir jetzt auch noch zu unvollkommen waren, in einem gewissen Falle recht zu wählen, uns, durch die Erkenntniß unsers Fehlers angetrieben, üben können und sollen, künftig diesen Fehler zu vermeiden, uns besser zu bedenken und richtiger zu wählen. — So entstand der Begriff von Freyheit aus einem empirischen Bewußtseyn. Aber im populären Sprachgebrauch war er nur der Begriff vom Gegentheil des Zwanges, oder der Begriff der Selbstthätigkeit, ohne von andern gehindert zu werden. Hingegen als von der stoischen Schule unter den Griechen, und so auch hernach von andern versucht ward, (z. B. von den Sadducäern unter den Juden,) eine Moral, unabhängig von Religion, bündig und genugthuend zu begründen; da ward von diesen vergl. Cicero de Fin. B. et M. III, 6. sq.

in

in der Consequenz des ganzen Verhaltens das höchste Gut gesetzt, das allein an sich gut sey; und hernach von einigen Academikern (Cicero de F. B. et M. II!, 9.) dasselbe so bestimmt, daß es im Widerstande gegen alle Anschauungen, und in der Beharrlichkeit bey dem an sich Guten bestehe; und dadurch war nun der Weg gebahnt zu der Idee von der absoluten Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Bedingungen und Anschauungen, ohne welche das Moralsystem einer von allem außer der Vernunft abstrahirenden Moralphilosophie nicht vollendet werden konnte. Aus der stoischen und academischen Moralphilosophie gieng diese Idee in mehrere Schriften der ältern christlichen Kirchenschriftsteller, besonders des Clemens von Alexandrien über. Sie erhielt sich unter den Ascreten, und nachher unter den Mystikern immer in großem Ansehen, und selbst die Thomisten bemühten sich unter den Scholastikern, wenn gleich vergeblich, diese Lehre mit der Augustinischen Lehre von der Gnade in Uebereinstimmung zu bringen. Die Parthey der Nominalisten, die besonders seit Hußens Tode die herrschendste geworden war, hatte sich auch für sie erklärt. Erasmus nahm dieselbe gegen Luther in seinen Schutz; aber wenn gleich in der lutherischen Kirchenparthey die Meinung Luthers siegte, und die von Melanchthon vertheidigte, der Bibel und Vernunft so gemäße Lehre von einem natürlichem Vermögen, durch die von Gott geschenkten Mittel geistlich frey

zu werden, also von einer bedingten moralischen Freyheit, verworfen ward, so wie in der reformirten Kirche Calvins Meinung vom gänzlichen natürlichen Unvermögen zu allem Guten ohne übernatürliche Gnade, wider die Lehre der Arminianer von einer unbedingten Freyheit (Indifferentia aequilibrii,) auf der Synode zu Dordrecht zur Würde einer symbolischen Kirchenlehre gelangte: so ward doch durch Leibnitzens und Wolffs Schriften die Lehre von einer bedingten Freyheit auf eine geraume Zeit die herrschende, bis Kant sich für transscendentale Freyheit im strengsten Sinn erklärte.

Die ältern Weltweisen vor Christus Zeiten fragten nur nach dem höchsten Gute oder Endzweck des Menschen, und nach dem was gut oder böse zu achten sey, worüber sie noch stritten. Die christlichen Weltweisen giengen hingegen von den schon festgestellten Begriffen von Pflicht, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld und Zurechnungsfähigkeit aus, und vorzüglich die Meinung, daß es keine Tugend und kein Laster, keine Zurechnung, kein Verdienst und keine Schuld des Menschen, und überall keinen Unterschied zwischen Wirkungen eines nothwendigen Naturmechanismus und Handlungen des Menschen gebe, wenn dem Menschen nicht absolute Freyheit beygelegt werde, bewog die zum Theil so vortreflichen Vertheydiger dieser Meinung, dieselbe zu vertheydigen. Nun ist aber oben

ge-

gezeigt, daß wir nur der Lehre von bedingt möglicher und stets einer höhern Vervollkommnung fähiger sittlicher Willensfreyheit von der Herrschaft verbotener Neigungen, die der Erfahrung völlig gemäß ist, bedürfen, um Tugend und Laster, Zurechnung, Verdienst und Schuld des Menschen, deutlich zu unterscheiden, und daß wir nur den Mechanismus der körperlichen Natur, nicht mit der unsichtbaren Selbstthätigkeit der Kraft des vernünftigen Geistes, und die Gesetze des Mechanismus nicht mit den Gesetzen, nach welchen jene Kraft wirkt, verwechseln müssen, da wir sie an ihren Wirkungen und Gesetzen deutlich genug von physischen Kräften, und von Wirkungen derselben unterscheiden können. Nicht die practische Vernunft, sondern das auf empirische Vernunft gegründete Bewußtseyn, dringt uns die Lehre von der Freyheit, als dem Vermögen, in der Beherrschung unsrer Neigungen immer vollkommner zu werden, auf.

Mein ehrwürdiger Gegner fügt S. 54. noch ein Beyspiel hinzu, um zu zeigen, wie die Erfahrung beweise, daß das unmittelbare Bewußtseyn des practischen Gesetzes zum Bewußtseyn der transscendentalen Freyheit leite. An diesem Beyspiel läßt sich, wenn mich nicht alles trügt, augenscheinlich zeigen, daß in demselben aus

aus der Möglichkeit an sich auf die Möglichkeit in einem gegebenen Falle geschlossen wird. Was an sich, aber nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, das kann geschehen, wenn die Bedingungen, unter welchen es möglich ist, eintreten. Deswegen kann aber, was an sich möglich ist, in einem gegebenen Falle nicht möglich seyn, oder nicht geschehen können, nicht wirklich werden können, weil die Bedingungen nicht eintreten, unter welchen es geschehen könnte. Kant sagt: "Fragt jemand, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung unverzögerter Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gern unter scheinbaren Vorwänden verderben mögte, abzulegen, er es wohl für möglich halte, seine Liebe zum Leben zu überwinden, so groß sie auch seyn mag? Ob er es thun würde, oder nicht, würde er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern. Daß es ihm aber möglich sey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freyheit, die ihm sonst, ohne das moralische Gesetz, unbekannt geblieben wäre." Hiebey habe ich folgendes zu bemerken: Daß es dem Menschen an sich möglich ist, lieber sein Leben zu lassen, als etwas zu thun, was ein Andrer von ihm fordert, das ist bekannt genug und durch die Erfahrung bestätigt. Allein die Erfahrung lehrt und bestätigt es auch, daß nur derjenige lieber sein Leben aufopfern,

als etwas Böses thun, wollen kann, der es für ein größeres Uebel erkennt, Böses zu thun, als sein Leben zu verliehren, daß es folglich dem Menschen zwar seiner Natur nach, aber nicht ohne alle Bedingung jedem Menschen mögsich ist. Ich könnte das wohl, wird mancher in einem solchen Falle sagen, wenn ich es wollte. Aber wie könnte ich es wollen? Mein Leben aufopfern ist ein größeres Uebel für mich, als gezwungen zu thun, was ich sonst nicht thun würde. Mein Fürst hat davon die Schuld auf sich, daß der ehrliche Mann unschuldig verderbt wird. Legte ich das falsche Zeugniß nicht ab: so würde es ein Andrer ablegen. Was ich in diesem Falle gezwungen thue, um mein Leben zu retten, das wird Gott mir nicht zurechnen. Ich verabscheue ja die That; aber da ich sie doch nicht verhindern kann: so muß ich es für eine noch höhere Pflicht erkennen, mein Leben mir und den Meinigen zu erhalten. — Wenn hingegen ein Anderer wirklich in einem solchen Falle lieber sein Leben ließe: so würde derselbe auf folgende Weise urtheilen: Ich weis, daß es wider Gottes Willen ist, ein falsches Zeugniß abzulegen! Wie sollt' ich ein solches großes Uebel thun, wider Gott zu sündigen? Lieber will ich sterben, Gott wird mir jenseits des Grabes ein neues Leben, und in demselben einen reichen Ersatz für die Aufopferung meines irdischen Lebens geben. — Oder wenn nicht deutliche religiöse Bewegungsgründe jemand in einem

solchen Falle zur Aufopferung seines Lebens bestimmten: so wird ihn vielleicht die Achtung und Liebe bestimmen, die er gegen den Andern hegt, wie die Sclaven manches guten Herrn sich lieber zu Tode foltern ließen, ehe sie ihren Herrn seinen Feinden verriethen; oder sein Ehrgefühl wird ihn bestimmen, welches so viele Menschen höher als ihr Leben achteten. — Wenn also jemand sich es bewußt wäre, daß er zwar an sich in dem angegebenen Falle lieber sein Leben lassen könnte, aber doch nicht wüßte, ob er es würklich thun würde: was hieße das anders, als daß er sich dessen bewußt wäre, daß es überwiegende Bewegungsgründe gebe, in diesem Falle lieber sein Leben aufzuopfern, und daß er, wenn er diese Bewegungsgründe im entscheidenden Augenblicke gehörig erwöge, sich dadurch bestimmen könnte, lieber sein Leben zu lassen, als ein falsches Zeugniß zu sagen; aber daß er nicht wisse, ob, wenn er in den Fall käme, ihm diese Bewegungsgründe so deutlich und lebhaft gegenwärtig seyn würden, daß sie seine Wahl wirklich richtig bestimmten. Mit einem Worte: er wäre es sich bewußt, über seine Pflicht in einem solchen Falle noch nicht oft und ernstlich genug nachgedacht zu haben, um durch ein sicheres Urtheil über dieselben seinen Willen bestimmen zu können, wenn er wirklich in den Fall kommen sollte.

Dieß Beyspiel beweist also gar nicht, daß jemand urtheilt, daß er etwas unbedingt und in jedem Falle wirklich kann, weil er sich es bewußt ist, daß er es soll. Es beweist nur, daß der Mensch sich bewußt ist, daß ihm an sich, seiner Natur nach, das möglich sey, was er für seine Pflicht erkennt, das heißt, daß er die Kraft dazu erlangen könne, wenn er sie auch jetzt noch nicht zu haben sich bewußt ist. Es beweiset also nicht eine unbedingte, sondern eine bedingte Freyheit des menschlichen Willens.

Dieser bedingten Willensfreyheit wird sich der Mensch durch Erfahrung bewußt, sobald er das erste Mal durch ein vernünftiges Nachdenken über die Bewegungsgründe, seiner Pflicht zu folgen, die derselben widerstrebende Neigung besiegt, und je mehr Siege von der Art ein Mensch erringt, desto deutlicher wird seine Ueberzeugung, daß er jede Neigung, die seiner Pflicht widerstrebt, zu besiegen vermöge, wenn er nur oft und ernstlich genug über die Bewegungsgründe zur Ausübung jeder einzelnen Pflicht nachdenkt. Auf diese Erfahrung gründet sich ja auch die sittliche Uebungsvorschrift, worin wir den Menschen anrathen, sich dasjenige, welches sie zu leidenschaftlich zu lieben und zu begehren anfangen, z. B. ein gewisses Vergnügen, auch dann willkührlich zu versagen, wenn es ihnen sonst erlaubt gewesen wäre; blos um sich in der Beherrschung ihrer Neigungen zu üben,

und keiner Neigung eine zu überwiegende Gewalt bey sich zu verstatten. — Also nicht durch das moralische Gesetz wird dem Menschen seine Freyheit bekannt. Durch das moralische Gesetz, oder durch das Urtheil seiner Vernunft über seine Pflicht, lernt er nur, was er soll. Erfahrung lehrt ihn, daß er es auch kann, und nur Erfahrung lehrt ihn das. Daher finden wir bey Kindern so häufig den Fall, daß sie in Absicht eines Fehlers sich damit entschuldigen, daß sie das nicht konnten, was sie sollten; z. B. daß die Arzeney zu nehmen, ihnen unmöglich sey; daß der Schmerz zu groß, oder das Schrecken zu groß gewesen sey, so daß sie nicht umhin konnten zu schreyen; daß ein andrer sie zu sehr gereizt habe, als daß sie umhin gekonnt hätten, ihn nicht zu schimpfen oder zu schlagen. Daher entschuldigen sich auch Erwachsene so gern mit ihrem Unvermögen, über jede Neigung Herr zu werden. Erfahrung, Erfahrung ist auch hier die große, die bewährteste Lehrerinn des Menschen. Sie belehrt den Menschen auf das deutlichste und unwidersprechlichste, daß und wodurch er immer zunimmt an Kraft zum Guten, und folglich lehrt sie ihn auch, wie er noch immer mehr zunehmen, jeden noch ihm gefährlichen Feind seiner Tugend besiegen kann!

Nach diesen Bemerkungen dürfte sich es denn ergeben, daß das S. 54. genannte Grund-

gesetz der reinen practischen Vernunft: **Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne,** zu einem obersten Grundsatze der Sittlichkeit in der wirklichen, oder durch Erfahrung und vernünftiges Nachdenken über dieselbe erkennbaren Welt, und besonders für uns Menschen, die wir der Erkenntniß des Besten als eines materialen Bestimmungsgrundes, stets zur Bestimmung unsers Willens bedürfen, nicht geeignet sey; 1) weil wir Menschen ohne Unterricht, und ohne Kenntniß der wirklichen Welt, und unsrer Natur und unsers Verhältnisses zu derselben, unsrer Natur nach nicht wissen und bestimmen können, was in der wirklichen Welt für alle vernünftige Wesen zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung tauge. Wenn wir nach einem Sittengesetze fragen: so wollen wir gerade wissen, **was ein allgemeines Gesetz seyn könne?** Kann es daher wohl für uns angemessen seyn, daß man uns sagt: der Grundsatz deines Willens muß immer ein allgemeines Gesetz seyn können? Wenn mich jemand fragt, was muß ich thun? ist es denn genug, daß ich ihm sage, thue das, was ein jeder thun muß? Eben das, was ein jeder thun muß, weis der Fragende nicht. Ich würde also der Beantwortung seiner Frage ausweichen, anstatt sie zu beantworten. 2) Wir Menschen sollen in der Welt handeln, die wir aus Erfahrung kennen, und nur nach dem

Maaße,

Maaße, je nachdem wir sie aus Erfahrung richtig oder unrichtig kennen, sind wir auch im Stande, der Erfahrungskenntniß gemäß, richtig oder unrichtig zu handeln. Man muß uns also mit der Welt bekannt machen, und uns zeigen, daß dasjenige, was man uns lehrt, sich durch alle Beobachtungen bestätige, und dann von allen diesen Beobachtungen ein allgemeines Gesetz für alle Menschen ableiten, welches dann eben deswegen uns als unser und aller Menschen Gesetz einleuchten wird, weil es unserm ganzem Verhältnisse zur Welt angemessen ist. 3) Das Grundgesetz der reinen practischen Vernunft ist um desto weniger für Menschen angemessen, da der Mensch, als einzelner Mensch, darin schon seine Sittlichkeit und den Grund seiner Selbstzufriedenheit setzen würde, daß er so, wie **nach seiner Meinung** alle vernünftige Wesen handeln sollten, gehandelt habe. Nun könnte der Mensch aber noch sehr unwissend in Absicht der Materie oder Gegenstände seines Willens seyn, wenn er gleich den Grundsatz angenommen hätte, so zu handeln, wie alle billig handeln sollten. Er könnte diesen Grundsatz auf seine individuelle Natur sehr mangelhaft anwenden, wegen seiner mangelhaften Kenntniß derselben. Er könnte denken, so und so müßte in meinen Umständen ein jeder handeln. Er könnte also bey diesem Grundsatze ein vollendeter Egoist werden. Denn mit diesem Grundsatze weis er noch weiter nichts, als: du hast Vernunft, und dein

einziges Gesetz ist, dem zu folgen, was deine Vernunft dir als allgemeines Gesetz vorschreibt. Er fragt sich also nur, was müßte ein jeder in deinem Falle thun, wenn er in deinen Umständen seiner Vernunft folgen wollte. Wenn das Gute nicht darum gut ist, weil es die Vollkommenheit und Glückseligkeit Aller befördert; wenn das Böse nicht darum böse ist, weil es die Vollkommenheit und Glückseligkeit Aller hindern und zerstören würde, wenn es allgemeines Gesetz wäre; wenn nur das gut ist, was die Vernunft ohne Rücksicht auf irgend einen Gegenstand fordert, nämlich so zu handeln, wie jedes vernünftige Wesen handeln soll: was könnte dann dem Menschen die Rücksicht auf Vollkommenheit und Glückseligkeit in der wirklichen Welt zur obersten Regel machen? Achtung für die Vernunft andrer Menschen? Achtung für ihre vernünftigen Zwecke? Ja! Die reine Vernunft als Idee, mag und wird alsdenn für ihn der Gegenstand der höchsten Achtung seyn! Er weis, die Vernunft giebt das allgemeine Gesetz, so zu handeln, daß der Grundsatz des Willens ein allgemeines Gesetz seyn könne. Aber dieß (vergl. Kant S. 55.) ist nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist. In der Idee hat er für die vernünftigen Zwecke aller vernünftigen Wesen gebührende Achtung, weil er sie sich als vernünftige Zwecke denkt. In der Idee betrachtet er jedes vernünftige

Wesen, als Zweck und nicht als ein Mittel. Aber die vernünftigen Wesen, als vernünftige Wesen, oder in Absicht ihrer Persönlichkeit, sind unsichtbar, bloße denkbare Gegenstände seiner Achtung. Auf sie kann er nicht wirken. Sie sind absolutfrey und unabhängig, und müssen, was sie werden sollen, durch sich selbst werden. Die angewandte Moral setzt voraus, wenn sie von Pflichten gegen andre Menschen redet, daß wir auf die Persönlichkeit der Menschen, als vernünftiger Wesen, wirken können, indem die persönlichen Objecte die einzigen unmittelbaren Objecte der Pflichten genannt werden. Ich kann aber ja auf die Persönlichkeit derselben nach der Theorie des Systems nicht wirken. Sie kann der unsichtbare Gegenstand meiner Achtung seyn. Aber darum ist der sichtbare Mensch noch nicht der Gegenstand meiner Achtung. Denn theils kann dieser vielleicht ein Mensch ohne Character seyn, und ein Mensch ohne Character ist, nach der neuen Theorie, keine Person, sondern ein Ding. Theils soll ja Vernunft und Pflicht und Wirkung der Vernunft der Gegenstand meiner Achtung seyn. Was weis ichs aber, ob der Mensch, den ich vor mir sehe, der reinen Vernunft und seiner Pflicht folgt; ob er nicht alles gemeinnützige, was er thut, blos in objectiven Rücksichten thut; ob das also überhaupt meine Achtung verdiene? Ich bleibe daher, wenn ich in meinen Gesinnungen und Grundsätzen consequent bin, worauf doch, als

auf das Hauptsächlichste gedrungen wird, kalt und leer von Achtung und Liebe gegen den sichtbaren Menschen, wenn ich gleich noch so hoch mich aufschwinge in der idealischen Achtung für seine Persönlichkeit. Ich weis nach dieser Theorie auch niemals, ob mich andre wirklich achten oder nicht. Ich weis, sie achten mich noch nicht deswegen, **weil ich ein Mensch bin**, oder doch als Mensch, nur in so fern ich Anlagen zur Persönlichkeit habe; nicht weil ich mich bestrebe, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, und nach dem Maaße des Eifers und der gemeinnüzzigen Wirksamkeit in diesem Bestreben; sondern nur in so fern ich nach ihrer Meinung pflichtmäßig oder nicht pflichtmäßig gesinnt bin, das heißt, ihr Grundgesetz der reinen practischen Vernunft als die oberste Regel meines Willens anerkenne. Sonst bin ich nach ihrem Urtheil **ein unsittlicher, gewissenloser, verachtungswürdiger Mensch!** O! es ist etwas unbeschreiblich zurückstoßendes, mit den Folgen, die aus dieser neuen Theorie herfließen! Ein Mensch kann, in aller Hinsicht redlich und nach seiner besten Einsicht, sich nicht von derselben überzeugen können, und er muß dann, wenn die Anhänger der neuen Theorie in ihren Gesinnungen consequent seyn wollen, sich auf ihre Verachtung und Verdammung Rechnung machen. Denn nach dieser neuen Theorie ist alles **der sittlichen Gesinnung entgegen**, was auch nur irgend aus Heteronomie

der

der Willkür entspringt, (Kant, §. 8. S. 58. 59.)

Alles außer der Vernunft ist nur entweder als ein Prädicat, oder als Werkzeug und Mittel der Person, ein Gegenstand der Achtung, Erhaltung, Veredlung; und die ganze, nicht blos äußere, sondern auch innere Glückseligkeit ist, nach der neuen Theorie, bloßes Bedürfniß der Sinnlichkeit endlicher vernünftiger Wesen, und nur als solches unbedingt geboten, als subjectiver Zweck des endlichen vernünftigen Wesens. Und was ist denn der reine Gewinn dieser Vergötterung der Idee der reinen Vernunft? Was der Gewinn der Herabsetzung der Freuden des Verstandes und Herzens an Weisheit und Tugend in das Gebiet der Sinnlichkeit? Was der Gewinn des Unterschiedes zwischen der Person, und ihren wesentlichen und außerwesentlichen Prädicaten? Mögte ich mich irren, wenn ich fürchte, daß das Bestreben, den Menschen zu reinvernünftiger Sittlichkeit, und zur Unabhängigkeit von den Naturerscheinungen zu erheben, die edelsten Empfindungen der Menschen gegen Menschen unterdrücken, die wärmsten und natürlichsten Gefühle erkalten machen, die stärksten Bande, welche Menschen an Menschen, Gatten, Aeltern und Kinder, Geschwister, Freunde, Wohlthäter, Mitbürger, an einander knüpften, zerreißen und alles, was außer der Vernunft dem Menschen wesentlich eigen, und sein Vorzug vor den Thieren ist, so

herabwürdigen werde, daß der Mensch, der seiner edleren natürlichen Gefühle und Empfindungen, als Anleitung bey seiner Ausbildung und Veredlung zum gemeinen Wohl und zum Endzweck seiner Natur, so sehr bedarf, in eben dem Maaße an Naturwerth und an Werth für das gemeine Wohl herabsinken, und die Ausbildung seiner ganzen Natur in eben dem Maaße vernachlässigen werde, in welchem er dadurch, daß er die reine Vernunft in der Idee allein und über alles achtet, und als seine einzige Gesetzgeberinn anerkennt, sich über die Sphäre der Menschheit in die idealischen Regionen der Persönlichkeit emporzuschwingen vermeint!

Wie ganz anders im Gegentheil, wie vollkommen angemessen der menschlichen Natur, und der auf Erfahrungen und auf Schlüsse aus Erfahrungen bauenden Vernunft, ist alles in der Sittenlehre Jesu! Ein jeder Mensch ist, als Mensch, das Ebenbild seines Schöpfers; durch sein Vermögen, den Willen Gottes zu erkennen, und demselben zu folgen, ist er Gott ähnlich, und bestimmt, Gott immer ähnlicher zu werden in Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dieß ist der Vorzug der menschlichen Natur, wodurch der Schöpfer sie geadelt hat! Gott ist Vater der Menschen, und alle sind seine Kinder; alle hat er durch große Beweise seiner Güte vor allen andern Erdenwesen ausgezeichnet; alle sollen der Vorzüge und Segnungen, die er den Menschen

schen bestimmt hat, nach seinem Willen theilhaftig werden. Alle Menschen haben eine und eben dieselbe Natur und Bestimmung, eben dieselben Pflichten und Rechte, eben dieselben Gefühle und Empfindungen, eben dieselben Bedürfnisse und Schwachheiten, eben dieselben Wünsche und Hoffnungen mit einander gemein. Sie sind Kinder eines Vaters, Glieder einer großen Familie, Erben eines und eben desselben ewigen Erbes, einer dem andern unentbehrlich zu ihrer Vervollkommnung und Glückseligkeit! Wie sollten sie nicht Gott, ihren Vater, über alles lieben, und nichts in der Welt höher achten, als den Gehorsam gegen seine Gebote, und das Bewußtseyn seines heiligen Wohlgefallens! Das ist ja ihr höchster Vorzug, daß sie ihren Schöpfer und seinen heiligen Willen erkennen und erfüllen, und seines Beyfalls würdig werden können! Das ist ja der einzige Weg zu ihrer wahren und ewigen Glückseligkeit! Wie sollten sie nicht jeden Menschen als sich selbst lieben! Er ist ja ein Mensch wie sie, und als Mensch, wegen der natürlichen Vorzüge und Bestimmung, zu welcher Gott ihn erkohr, der würdigste Gegenstand ihrer Achtung und Werthschätzung! Was sie für sich von andern Menschen fordern, wie sollten sie das nicht auch als das Recht andrer Menschen anerkennen! Hier findet nicht der Unterschied statt, der in bürgerlichen Gesetzgebungen zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit, oder Gerechtigkeit und Güte gemacht wird.

Jede

Jede Pflicht der Liebe, alles, was sie zum Besten andrer Menschen thun können, ohne eine nähere Pflicht zu verletzen, ist vor Gott Pflicht der strengsten Gerechtigkeit. Sie sind es ansern schuldig, wenn sie Gottes Willen thun, wenn sie Gott wohlgefällig werden, als Kinder Gottes, als Brüder, gegen ihre Nebenmenschen handeln wollen. Nicht unterdrükt und nicht herabgewürdigt, sondern veredelt und geheiligt werden da die sanften Triebe der Zärtlichkeit und Liebe gegen Gatten, Aeltern, Kinder, Geschwister, Verwandte, Freunde, Wohlthäter und Mitbürger. Sie sind so wie unsre Natur Gottes Werk, von Gott in unsre Natur gepflanzt zu heiligen, der Weisheit und Güte Gottes gemäßen Zwecken. Da wird nicht Vernunft und Natur einander entgegengesetzt, wie von manchen alten Theologen Natur und Gnade einander entgegengesetzt wurden, nicht die Natur herabgewürdigt, um die Vernunft auf Kosten derselben, da sie doch nichts ist ohne Hülfe der Natur, überschwenglich, ungebührlich zu erheben. Ohne einen Widerstreit im Menschen zwischen der Natur und Vernunft zu erregen, ohne den Adel und die Würde des Menschen darin zu setzen, daß er zur Unabhängigkeit von aller Sinnlichkeit hinanstrebe, wird der Mensch belehrt, wie er von Gott berufen sey, zu einer immer höhern Vollkommenheit seines Geistes in Weisheit und Tugend und daraus entspringender Glückseligkeit; wie er von der Schwachheit zu

immer größerer Kraft, von der Unwissenheit zu immer vollkommnerer und deutlicherer Einsicht, von der Anhänglichkeit an den fleischlichen Lüsten, welche wider die Seele streiten, zu der Freyheit der Kinder Gottes sich erheben solle; zu einer stets sich erhöhenden Aehnlichkeit mit seinem Schöpfer durch Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit.

## Druckfehler.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Seite 74. | Zeile 26. | | ließ: | die er kennen |
| — 85. | — 9. | | — | welche dem Wesen nach in Absicht ihres Daseyns zufällig, |
| — 120. | — 13. | | — | verderblich für ihn selbst, und für das gemeine Beste |
| — 193. | — 12. | | — | an Gottes Allwissenheit und an die Regierung Gottes, |
| — 211. | — 5. | | — | des Wesens des Menschen und seines wesentlichen Verhältnisses zur Welt |
| — 237. | — 19. | | — | so würde man schwerlich einen einzigen Menschen böse |
| — 241. | — 16. | | — | oder uns dringet, |
| — 271. | — 30. | | — | man muß es ihm |
| — 288. | — 23. | | — | zu erwarten seyn, |
| — 292. | — 15. | | — | Eben so wäre es eines Menschen |

# Theologische Beyträge.

## Sechsten Bandes Zweytes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,

ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.

Altona,

verlegts Johann Friedrich Hammerich.

1798.

# Theologische Briefe.

---

Erstes Bändchen.
Zweites Stück.

Von

D. Johann Christoph Friedrich Schwarz,
ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

92535
N

---

Gießen,
bei Georg Friedrich Heyer, Universitäts-Buchhändler.
1793.

# Bemerkungen und Zweifel

wider

des Herrn Professors Jacob

# Allgemeine Religion.

(Halle, 1797.)

und

wider Ebendesselben

# Aristaeus,

ein philosophisches Gespräch

über die Vorsehung;

(In seinen vermischten philosophischen Abhandlungen, Halle, 1797. S. 257. f.)

# An
# Herrn Professor Jacob in Halle.

Von Ihnen selbst in Ihren gütigen Briefen aufgefordert, über Ihre allgemeine Religion und Ihren Aristaeus, meine Gedanken in meinen theologischen Beyträgen bekannt zu machen; und aufgemuntert durch Ihre Versicherung, daß die Verschiedenheit unserer theoretischen Grundsätze, wenn Ihre Gründe mich auch nicht überzeugten, nichts in Ihrer Gesinnung gegen mich verändern solle, übergebe ich Ihnen hier, im Vertrauen auf jene Versicherung, und mit der Bitte um die Fortdauer Ihrer gegen mich gezeigten freundschaftlichen Zuneigung, meine Zweifel und Bemerkungen. Diese sind nicht wider Sie, sondern allein wider das System gerichtet, welches Sie vertheidigen. Wer sollte nicht die Gesinnung der höchsten Achtung für Tugend und Religion, welche Sie an den Tag legten, aufrichtig achten und ehren! Mein Gewissen giebt mir das Zeugniß, daß ich Ihnen in der Achtung für Tugend vollkom-

men beystimme. Auch bin ich darin mit Ihnen völlig einverstanden, daß die Erkenntniß dessen, was an sich recht und gut sey, und also billig die Regel der Gesinnung aller Menschen seyn sollte, wenn alle vernünftig handeln wollten, noch nicht die Erkenntniß des wirklichen Daseyns Gottes voraussetzt; indem das Gute und das Recht an sich recht und gut ist, und nicht darum, weil es Gottes Wille ist. Aber davon kann ich mich nicht überzeugen, 1) daß das Gute blos darum gut ist, weil es der allgemeine Wille aller vernünftigen Wesen seyn kann, und nicht vielmehr darum, weil es das allgemeine Gesetz seyn muß, wenn so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich ist, befördert werden soll. 2) Daß der Mensch das Gute blos darum wollen solle, weil es an sich gut ist, und nicht deswegen, weil es auch sein eignes wahres Bestes ist. 3) Daß ein jeder wohlunterrichteter Mensch den Zuruf in seinem Innern höre, daß er das Gute blos darum solle, weil es an sich gut ist, ohne Rücksicht auf sein wahres Bestes. 4) Daß der Mensch blos, weil er wisse, daß das Gute an sich gut ist, ohne überzeugt zu seyn, daß es auch sein eignes wahres Bestes ist, von der Vernunft

genöthigt werde, wenn er ihr folgen wolle, stets nur das, was an sich gut ist, ohne Rücksicht auf sein eignes Bestes zu wählen, und daß nicht vielmehr die Vernunft dem Menschen gebiete, die Rücksicht auf sein wahres Bestes nie zu unterlassen, folglich nur in so fern das gemeine Beste zu befördern, in so fern sein eigenes wahres Bestes damit bestehen könne; so daß eine Sittenlehre der Vernunft, wenn sie nicht durch Religion geläutert und unterstützt würde, das an sich Gute doch nie für unbedingt verbindlich erklären, nur zu sittlicher Klugheit in der Sorge für unser wahres Bestes, zu sittlichem Egoismus, nie hingegen zu einer ächten Tugend führen würde, zu welcher sie durch Religion den Menschen führt, wenn sie ihn überzeugt hat, daß nur das an sich Gute auch in jedem Falle sein wahres Bestes seyn könne. 5) Daß der Mensch durch das Bewußtseyn der Pflicht der Vernunft zu folgen, sich einer unbedingten, und nicht vielmehr blos einer bedingten Freyheit bewußt werde. 6) Daß der Mensch der alleinige Urheber der Tugend und alles Guten in ihm selbst sey, und nicht vielmehr die Grundsätze und Gesetze der Sittlichkeit ihm von außen, durch die ganze vernunftlose und vernünf-

tige Weltordnung, nebst den Mitteln, sich davon zu überzeugen, gegeben seyn, und nur von ihm selbstthätig anerkannt, angenommen, und ihm eigen gemacht werden. 7) Daß Natur und Moralität einander entgegen zu setzen, und also die Natur als ein bloßer Mechanismus zu betrachten, und nicht vielmehr die Bildung des Menschen zur Moralität eben sowohl eine Wirkung der Weltordnung, als seiner Selbstthätigkeit sey. 8) Daß deswegen zwar eine nothwendige Ursache der Welt, aber nicht eine weise und gütige Ursache derselben aus der Betrachtung der Weltordnung erweislich sey; und nicht vielmehr die Vernunft gerade deswegen nothwendig einen weisen und gütigen Urheber der Weltordnung erkennen müsse, weil diese Weltordnung es ist, welche die Menschen überhaupt, und jeden einzelnen Menschen insbesondre, zur Vernunft, Weisheit und Tugend führte. 9) Daß, um practisch an Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu glauben, das heißt, um so zu handeln, als ob ein Gott, als ob Freyheit und Unsterblichkeit der Seele wirklich wäre, es hinreichend sey, zu wissen, was recht und gut sey; wenn man gleich gar nicht wissen könne, ob ein Gott, ob unser

Geist

Geist wirklich frey, und ob er unsterblich sey? und daß dieß gerade zur Moralität und Tugend erfordert werde, daß der Mensch, ohne zu wissen, ob ein Gott, und ob die Seele unsterblich sey, blos darum das Gute wolle und thue, weil es an sich Gut ist. 10) Daß das Religion sey, wenn man so handelt, als ob ein Gott sey, zugleich aber überzeugt ist, daß man gar nicht wissen könne, ob ein Gott sey.

Hier haben Sie meine Zweifel. Ich bin überzeugt, daß Sie Tugend und Menschenwohl ernstlich befördern wollen, und ich verehre diese Gesinnung aufrichtig. Ich aber kann, wenn ich mein Urtheil vor Gott auf das gewissenhafteste prüfe, nicht anders urtheilen, als daß Tugend und Menschenwohl größtentheils zu Grunde gehen müßten, wenn es eine herrschende Meinung der Menschen würde, daß die Vernunft gar nicht wissen könne, ob ein Gott sey. Ich bitte, ich beschwöre Sie daher, bey Ihrer Achtung für Tugend und Menschenwohl, dieser Meinung künftig mit aller Macht Ihres Geistes entgegen zu wirken! Es ist der größte Beweis meiner Achtung und meines Vertrauens, den ich Ihnen geben kann, daß ich diese Bitte an Sie richte. Die Philosophie

wird eine Wohlthäterin der Menschheit werden, wenn es ihr endlich gelingt, die Gründe für die nothwendige Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn Gottes bis zu einer Evidenz zu erheben, wider welche keine vernünftige Einwendungen gemacht werden können. Dieß ist nothwendig zum Heil der Menschheit, und darum muß es möglich, und darum muß es, nach meiner Einsicht, der Zweck aller Philosophie seyn! Die Philosophie wird hingegen unvermeidlich zum Verderben der Menschen gemisbraucht werden, wenn sie fortfährt, von Voraussetzungen auszugehen, mit welchen die Anerkennung der objectiven Gültigkeit der theoretischen Vernunftgründe des Glaubens an das wirkliche Daseyn Gottes nicht bestehen kann. Eigentlich erweislich sind ja diese Voraussetzungen nicht. Der rationale Idealismus ist ja nicht als auf die wirkliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes gegründet zu erweisen, und kann nach seinen Principien überall auf keine solche Erweislichkeit Anspruch machen, welche die zugestandene Möglichkeit richtiger Erkenntniß eines Dinges an sich voraussetzte. Erwiesen kann es niemals werden, daß wir unsre Vorstellungen von dem, was außer uns ist, blos aus uns selbst schöpfen, und daß sie den Dingen

gen

gen an sich nicht wirklich gemäß, wenn gleich nicht vollkommen oder so gemäß seyn, daß uns nichts an denselben unbekannt bliebe. Der bescheidene rationale Dogmatismus, der nur das behauptet, daß dasjenige, was die Vernunft von den Dingen außer uns erkenne, auch in Absicht der Dinge an sich als richtig gelten müsse, übrigens aber keinen Satz schon als unverbesserlich bestimmt achtet, in keiner Hinsicht auf Untrüglichkeit Anspruch macht, sondern der Vernunft und Gründen der Vernunft immer das entscheidende Urtheil zugesteht, und die Vernunft als einer beständigen Erweiterung und Vervollkommnung fähig betrachtet; dieser bescheidene rationale Dogmatismus hat doch das für sich, daß 1) alle Selbstbeobachtung, Erfahrung und Geschichte, mit demselben übereinstimmt, 2) der gemeine Menschenverstand nie mit demselben, wie mit dem Idealismus, in Widerspruch geräth, und 3) die Nothwendigkeit der Tugend und Religion zum eignen wahren Besten des Menschen, nur unter der Voraussetzung, daß unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich wirklich übereinkommen, eigentlich erwiesen werden kann. Warum wollen wir denn der Vernunft das Vermögen absprechen, nach

über-

überwiegenden Gründen über Wahrheit und Irrthum, in Absicht des wirklichen Daseyns und der wirklichen Beschaffenheit des Uebersinnlichen zu entscheiden; wenn sie gleich nicht darauf Anspruch machen darf, das Uebersinnliche ganz so, wie es ist, zu erkennen. Unser Geist erhält die Vorstellungen von dem Raume und der Zeit in unsrer ersten Kindheit, ehe wir uns unsrer selbst deutlich bewußt sind. Wie könnten wir denn darum, weil wir uns nicht bewußt sind, wie wir zu denselben gelangten, die Behauptung wagen, daß beyde nichts weiter seyn, als Formen der Sinnlichkeit? Und eben das gilt von den übrigen Begriffen, von welchen wir uns nicht bewußt sind, wie wir sie erlangt haben. Die Selbstthätigkeit unsers Geistes wirkt ja schon eine geraume Zeit in der Betrachtung der Eindrücke, die auf unsre sinnlichen Werkzeuge gemacht werden, ehe wir uns zu deutlichen Vorstellungen und Begriffen, und zu einem deutlichen Bewußtseyn der Selbstthätigkeit unsers Geistes erheben. Sollte nicht vielleicht der Idealismus das andre äußerste Entgegengesetzte eines unstatthaften Dogmatismus seyn; da dieser sich anmaßt, ganz so, wie sie sind, die Dinge an sich zu erkennen, jener hingegen alle Erkenntniß der Dinge an

sich

sich und des Uebersinnlichen leugnet, und also wirklich dem Menschen noch mehr nimmt, als der Skepticismus, der doch nicht die Möglichkeit der Erkenntniß, sondern nur die völlige Gewißheit derselben bezweifelt, und zu schärferer Prüfung und schärfern Beweisen auffordert? Der Skepticismus wird nie, so viel ich einzusehen vermag, der Menschheit gefährlich, nie herrschende Meinung werden können. Denn daß wir uns mit der uns möglichen Erkenntniß befriedigen und, wenn sie gleich immer eingeschränkt und mangelhaft bleibt, nach der besten Erkenntniß, die wir haben können, unsre Urtheile bestimmen müssen, ist der gesunden Vernunft zu einleuchtend. Aber die Meinung, daß wir gar nichts von übersinnlichen Dingen wissen können, also auch nichts von Gott und von einem künftigen Leben, mögte wohl allgemeinen Eingang finden können; denn sie schmeichelt an der einen Seite der Trägheit des großen Haufens, der sich gern die Mühe des Nachdenkens durch das Sprüchlein erspart: Wer kann das wissen? Sie schmeichelt aber auch der Neigung des großen Haufens zur Ungebundenheit und zügellosen Freyheit, welche gern sich vom Glauben an Gott losmacht, gern blos sich selbst und andern Menschen, nicht

Gott verantwortlich seyn mögte. Ist aber nur erst der theoretische Beweis für das wirkliche Daseyn Gottes verworfen: so wird auch der theoretische Unglaube bald an die Stelle des theoretischen Glaubens an das Daseyn Gottes treten; und selbst bey denen, die practisch an Gott glauben, das ist, so handeln, als ob ein Gott sey, wenn sie gleich keine Ueberzeugung von seinem wirklichen Daseyn haben; und dann wird unvermeidlich auch der practische Unglaube, Lasterhaftigkeit und Bosheit, in allen Ständen immer allgemeiner und herrschender werden; denn ohne die gewisse Ueberzeugung vom Daseyn Gottes fehlt dem sinnlichen Menschen der Bewegungsgrund zur Tugend, der allein der Vernunft das Uebergewicht über die sinnliche Neigung bey den meisten Menschen verschaffen und erhalten kann.

Könnte man wohl dazu rathen, daß es künftig allen Menschen frey und ohne Umwege gesagt, und Kinder von Kindheit auf gelehrt würde, daß man gar nicht wissen könne, ob ein Gott sey, daß man auch nicht verpflichtet sey, einen Gott zu glauben; sondern daß es nur erlaubt sey, die Idee von Gott zu Hülfe zu nehmen, wenn man derselben bedürfe, um seiner Pflicht zu folgen,

und

und stets nur das zu wollen und zu thun, was recht und gut ist? Kann man aber dazu nicht rathen, würde die allgemeine Bekanntmachung einer solchen Lehre ohne Zweifel für Tugend und Menschenwohl verderblich seyn, und müssen Kinder von Kindheit auf gelehret werden, nicht blos es sey möglich, daß ein Gott sey, sondern es sey gewiß, daß ein Gott, ein heiliger und gerechter Vergelter alles Guten und Bösen sey: so frage ich, ob es denn erlaubt seyn kann, insgeheim eine solche Lehre vorzutragen, und, wenn das nicht erlaubt ist, ob sie denn für wahr gehalten werden kann? Was nicht allgemeine Publicität verträgt, das kann nach meiner Einsicht nicht als eine erlaubte Lehre angesehen werden, und kann eben deswegen nicht wahr seyn. Die Vernunft würde sich selbst widersprechen, wenn sie etwas für wahr erkennen lehrte, was ihrem unstreitigen höchsten Zwecke, Tugend und Menschenwohl zu befördern, widerstritte. Die Vernunft muß den Menschen zur völligen Gewißheit vom wirklichen Daseyn Gottes führen; sonst widerspräche sie ja sich selbst, und es muß also, außer der Philosophie aus bloßen reinen Vernunftideen, die nicht weiter, als zur Idee von Gott führen kann, auch eine Philosophie über das

Wirkliche geben, welche zur Einsicht in die Gründe der wirklichen Ueberzeugung von dem auch außer der Idee und objectiv wirklichen Daseyn Gottes führt! Mögte dieß letztere doch wieder anerkannt, mögte es nicht ferner geleugnet werden, daß der Mensch auch objective Wahrheit in Absicht des Uebersinnlichen erkennen könne! Mögte die Philosophie der reinen Vernunftideen, und die Philosophie über das, was auch objectiv außer der Idee als wirklich anzuerkennen, aber nur durch Schlüsse zu erkennen ist, künftig eine der andern schwesterlich die Hand bieten, um die Menschen, jene im Gebiet der Ideen, diese in der wirklichen Welt, zur Wahrheit zu führen; und mögten Sie durch Ihren Scharfsinn und durch Ihre ausgebreiteten philosophischen Kenntnisse dazu mitwirken! Ich schließe mit der aufrichtigen Versicherung meiner Hochachtung und Ergebenheit. — Kiel, den 30sten December, 1797.

J. C. R. Eckermann.

---

Die

# Die allgemeine Religion.

## Erster Theil.

## Darstellung der Gründe und des Inhalts der allgemeinen Religion.

Auch ich bin überzeugt, daß es eine allgemeine Religion für die Menschheit gebe. Nicht eine solche, die wirklich schon allen Menschen allgemein sey; sondern die allen Menschen ohne Unterschied mitgetheilt werden könne und solle. Ein christlicher Lehrer kann daran nicht zweifeln, wenn er Christo wirklich glaubt, daß seine Lehre diese allgemeine Religion sey. Ich glaube dieß und halte die vier Lehren: 1) Von Gott, 2) von der Fürsehung; (ich schreibe Fürsehung, prouidentia, procuratio, weil Vorsehung nur Vorhersehung bezeichnen würde, welches den Begriff nicht richtig bezeichnet, nämlich ihn nicht erschöpft; hingegen für jemand zusehen, prouidere, prospicere alicui, alles zu seinem Besten veranstalten bedeutet, und also Fürsehung eine weise und gütige Einrichtung der Welt zum Besten Aller und jedes

Einzelnen bezeichnet, womit allein der Begriff der Providenz erschöpft ist;) 3) Von der Unsterblichkeit der Seele, und 4) Von der einzigen würdigen Verehrung Gottes durch Tugend und Rechtschaffenheit; für diejenigen Lehren, welche den Inhalt der allgemeinen Religion ausmachen. Denn ich verstehe unter der allgemeinen Religion, einen Unterricht von Gott, von dem, was wir von Gott zu erwarten, und in der Absicht zu thun haben, der allen Menschen als wahr einleuchtend gemacht werden kann. In diesem Buche hingegen wird unter allgemeiner Religion eine allen Menschen ursprünglich eigne Gemüthsstimmung verstanden, welche einen Religionsglauben hervorbringt, das ist, den herrschenden Grundsatz, so zu handeln, als ob ein Gott sey, wobey jedoch der Mensch nach S. XVI. der Vorrede, ein speculativer Atheist seyn kann. Eine solche Gemüthsstimmung eines speculativen Atheisten würde ich wohl für Tugend, aber nicht für Religion halten. Die letztre setzt nach meiner Einsicht, nach dem bisher allgemeinen Sprachgebrauch, Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn Gottes voraus, und es scheint mir nothwendig, bey diesem Sprachgebrauch zu bleiben, nach welchem speculativer Atheismus wohl mit der Tugend, aber nicht mit Religion bestehen kann. Denn die Einwendung S. X. XI. daß nicht alle Menschen, ja nur die Wenigsten, die Beweise für das Daseyn Gottes völlig einsehen können, und also der Glaube der meisten Menschen, wenn er auf diesen Beweisen beruhen sollte, ein Glaube ohne vernünftigen Grund,

das ist, ein bloßer **Aberglaube** seyn würde, halte ich für ungegründet. Ist ein Glaube deswegen ein Glaube ohne vernünftigen Grund, oder ein Aberglaube, weil der, der ihn hat, nicht **alle** Gründe deutlich und vollständig einsieht, auf welchem der Glaube beruht? Ist es wohl ein physischer Aberglaube, wenn der Ungelehrte glaubt, daß die Sonne stille steht, und die Erde sich täglich umwälzt; wenn er gleich dieß nicht mathematisch demonstriren kann? Nur dann, wenn man erweisen könnte, daß die Behauptung der Bibel, Ps. 19, 1. f. Röm. 1, 19. 20. **falsch** sey, daß die Welt uns einen unendlich vollkommenen Schöpfer verkünde, und daß dieser in seinen Werken gleichsam sichtbar angeschauet werde, nur dann würde ein solcher Glaube ein **Aberglaube** seyn! Oder ists etwa nur ein **Köhlerglaube**, wenn der Ungelehrte aus der Betrachtung der Welt die Gründe seines Glaubens an Gott hernimmt? Nein! Denn sein Glaube beruht auf **deutlicher** und **richtiger**, nur nicht auf **vollständig deutlicher** Einsicht! Daß die Welt eine Ursache haben, und daß der Urheber der Welt und der Menschen, und aller Ordnung in der Welt, und aller Erkenntniß, Weisheit und Tugend unter den Menschen, unendlich mächtig, weise und gütig seyn müsse; das sieht er deutlich ein; und kann das nicht widerlegt werden: so ist sein Glaube ein vernünftiger und wahrer Glaube. Die Behauptung S. XVI. daß der Religionsglaube nicht durch **bloßen** Unterricht mitgetheilt werden könne, ist nur in so fern wahr, daß der vernünftige Schüler den Unterricht selbst überdenken muß, wenn

er Ueberzeugung und Religionsglauben bewirken soll. Gegen die Behauptung aber, daß Religion nicht gelehrt werden könne, streitet die S. XIX. zugestandene Nothwendigkeit, Kindern die Lehre vom Daseyn Gottes, und daß die schöne und wohlthätige Natur von Gottes Weisheit und Güte zeuge, als über allen Zweifel gewiß vorzutragen, und ihnen das Christenthum als Gottes Veranstaltung bekannt zu machen. Das heißt ja, Religionsglauben mittheilen, lehren und erwecken!

## Erster Abschnitt.

## Ich bin ein moralisches Wesen.

Es heißt hier, **das Gewisseste von allem, was der Mensch wisse, sey, daß er Pflichten zu erfüllen habe; denn eine Stimme in ihm rufe ihm mit der größten Vernehmlichkeit zu: Du sollst, und er könne eben so wenig am Daseyn seiner Pflicht, als am Daseyn seiner Vorstellungen der Dinge in und außer ihm zweifeln.** Schwerlich kann dieß so allgemein behauptet werden, da hier **Pflicht** der erkannten Nothwendigkeit, für sein Bestes zu sorgen, entgegengesetzt wird. Es giebt sehr viele Menschen, die durchaus der Neigung zu folgen, und die Vernunft als Mittel zur Befriedigung ihrer Neigung zu gebrauchen, für ihre Bestimmung halten; also nicht allein es nicht mit Gewißheit erkennen, daß sie in dem Sinne, worin

hier

hier das Wort gebraucht wird, Pflichten zu erfüllen haben; sondern alle Pflichten ableugnen und verwerfen, so fern sie nicht darunter nach bürgerlichen Zwangsgesetzen übernommene Verbindlichkeiten, oder solche Pflichten verstehen, welche die Sorge für ihre eigne Glückseligkeit ihnen auflege. Wenn es in jedem Menschen, wenigstens in jedem gebildetern Menschen, (denn von diesen ist hier besonders die Rede, da das Buch für gebildete Leser geschrieben ist,) eine innere Stimme gäbe, die ihm mit der größten Vernehmlichkeit zuriefe, daß er Pflichten habe, und welche Pflichten er habe: so könnte es unter gebildetern Menschen keinen Streit über diese Frage geben. Die Erfahrung lehrt es aber, daß über dieselbe das Urtheil der Menschen in den gebildetern Ständen nur gar zu sehr verschieden ist. Wollte man sagen, das seyn keine gebildete, sondern verbildete Menschen, wie das nach meiner Ueberzeugung allerdings wahr ist: so muß man doch erst beweisen, daß es wirklich Pflichten für jeden Menschen gebe, und daß der Mensch verbildet sey, der diese nicht anerkenne. Man darf sich nicht unbedingt auf eine innere Stimme in jedem Menschen berufen, die ihm seine Verbindlichkeit schon von selbst laut und vernehmlich ankündige. Der Gegner der Pflichtenlehre und Tugendlehre, der kluge egoistische Weltmann, giebt uns den Vorwurf zurück, den wir ihm machen. Er behauptet, wir sind die Verbildeten, er ist der gebildete Mensch. Und wie wollen wir ihn widerlegen, wenn wir nicht Gründe wider seine Behauptung anführen können. Er behauptet, diese Stimme,

die wir in uns hören, ist der Wiederhall des Jugendunterrichts, den man uns gegeben, der religiösen Vorurtheile, die man uns eingebildet und eingepflanzt hat. Ohne den Glauben an Gott, und an Gottes Fürsehung, und an Unsterblichkeit der Seele, würde kein Mensch diese Stimme hören, und dieser Glaube sey ein bloßer Wahn, es lasse sich kein Beweis der Wahrheit desselben führen. Es sey vergebens, sich auf die innere Stimme des Gewissens zu berufen, die zum Glauben an einen heiligen Urheber und Regierer der Welt auffordre. Denn diese Stimme täusche den Menschen, wenn er keine andre, schon für sich hinlängliche Gründe habe, an Gott zu glauben. Es sey ein seltsamer Zirkel im Schließen, wenn man aus der innern Stimme des Gewissens auf die Verbindlichkeit zum Glauben an das Daseyn Gottes schließe; und dann doch zugeben müsse, daß man das wirkliche Daseyn Gottes beweisen könne, und daß, wenn kein Gott sey, die Stimme des Gewissens den Menschen täuschen und betrügen müßte. Versucht es nur, wird der Gegner sagen, und flößt einem Menschen von Jugend auf eure Vorurtheile nicht ein. Verwahrt ihn vielmehr vor denselben durch die Belehrung, daß wir ja von allem Uebersinnlichen nichts wissen können. Lehrt ihn, daß der Mensch da sey, um seines Lebens zu genießen, und daß ihm die Vernunft den Vorzug gebe, klug und mehr und vollkommner und länger zu genießen, als er es könnte, ohne sie zu gebrauchen. Lehrt ihn, daß die Menschen sich selbst die Gesetze des Wohlverhaltens gegeben haben, die das Wohl der Menschen

erfordert, daß sie darum den Betrug, Falschheit, Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit, Grausamkeit, Verleumdung, u. s. w. für schändlich und verabscheuungswürdig erklärt haben, und die entgegenstehenden Eigenschaften empfehlen und preisen, weil ohne diese Regeln als Regeln der menschlichen Gesellschaft anzuerkennen, die menschliche Gesellschaft, und das Wohl aller und jedes Einzelnen nicht bestehen könnte. Lehrt ihn, daß es thöricht sey, ein Leben nach dem Tode zu erwarten, daß der Tod als natürlich nothwendig, und als das Ende alles Lebens zu betrachten, und der ein Thor sey, der den Tod fürchte, oder ein ewiges Leben, etwas ihm seiner Natur nach unmögliches, wünsche. Lehrt ihn, daß er keinen Richter, außer nur sich selbst und andre Menschen habe, daß er nur sich selbst und andern Menschen wegen seiner Gesinnungen und Thaten verantwortlich sey. Gewiß, dann wird er weit entfernt seyn, irgend etwas für Pflicht zu halten, was nicht sein eignes Wohl befördert, und die Sorge für sein eignes Wohl von ihm fordert. Er wird nichts von Gewissensvorwürfen wissen; wenn er nur die Sorge für seine Glückseligkeit zu seinem Endzwecke macht. Nur das wird ihn beunruhigen, wenn er einsieht, daß er unbesonnen seine Glückseligkeit verscherzt habe, und die Folgen seiner Thorheiten, oder Haß und Verachtung, Feindschaft, Beleidigungen und Nachstellungen von andern Menschen fürchten müsse.

Wie wollen wir einen solchen Gegner der Sittenlehre, einen solchen Vertheidiger einer bloßen Klugheitslehre dadurch widerlegen, daß wir ihn auf eine

innere Stimme verweisen, die in ihm redet? Wie ihm es beweisen, daß sie in denen, die in ihrem Innern dieselbe hören, nicht ein Werk der Verbildung der verkehrten Erziehung und eingeflößter Vorurtheile ist; wenn wir nicht theoretische unwiderlegliche Gründe dafür anführen können?

Der Beweis, welcher S. 3. 4. dafür geführt zu werden scheint, mögte bey einer sorgfältigen Prüfung unbefriedigend gefunden werden. Er lautet so: "Ich mag einen Versuch machen, welchen ich will, mich zu bereden, daß ich die Lüste meiner Sinne nach Belieben befriedigen dürfe, wenn es mir großen Vortheil, und andern nicht sonderlichen Schaden bringt. Ich kann mich wohl einen Augenblick betäuben; meine Neigungen können Herr werden, und thun, was ihnen gefällt. Aber der Zuruf der Pflicht kehrt bald lauter und nachdrücklicher in mich zurück und erfüllt mich mit Bitterkeit und Reue. Und wenn ich es auch so weit gebracht hätte, daß sich meine moralische Natur durch jene Gefühle nicht mehr ankündigte: so kann ich doch mein Gefühl nimmermehr so weit verlieren, daß ich die Handlungsweise, die der Pflicht widerstreitet, in mir oder andern achten, und das Gegentheil verachten könnte. Achtung folgt unwillkührlich und unvermeidlich der Handlung aus Pflicht, und eben so nothwendig trifft die Verachtung pflichtwidrige Handlungen, ich mag sie in mir oder in andern gewahr werden. Sobald ich mich über einer pflichtwidrigen Handlung betreffe, muß ich das Urtheil über mich selbst aussprechen, daß ich das Gegentheil hätte thun sollen; ich verdam-

damme mich unwillkührlich für jede Uebertretung der Pflicht, und meine Vernunft bietet mir nicht einen triftigen Grund zur Rechtfertigung oder Entschuldigung an, der nicht durch den lautern und gewissern Zuruf des Sollens wieder vernichtet würde."

"Diese Stimme der Pflicht ist nicht blos an mich, sie ist an alle Menschen gerichtet. Alle müssen sie, mit dem Erwachen ihrer Vernunft hören, so sehr sie sich auch dagegen betäuben mögen. Mag der Betrüger sich über seinen Raub freuen; mag der Wollüstling in den Armen einer Phryne der Keuschheit spotten; mag er selbst aus den Thränen der von ihm betrogenen schönen Unschuld Wollust saugen; mag der Bösewicht es nach und nach über sich erhalten, daß er seine schuldfreyen Brüder mit kaltem Blute ermordet, und nur die Freuden der Rache, des Ehrgeizes und des Eigennutzes dabey fühlt: Achtung kann ihnen diese vermeinte Großgeisterey doch auch in ihren Augen nicht gewähren. Immer schallt es in ihrem Herzen wieder, daß sie das Gegentheil hätten thun sollen; und wenn sich ihnen unvermuthet Beyspiele aufdringen, wo die gewissenhafte Schonung des fremden Eigenthums, die schwerste Enthaltung des sinnlichen Triebes, die höchste Schätzung des menschlichen Lebens in Andern, aus Achtung gegen die Pflicht sichtbar ist: so werden alle jene Helden sich kaum der innern Hochachtung gegen Beyspiele dieser Art erwehren können. Wenn die Tugend in Person erscheint: so zwingt sie auch dem verworfensten Bösewicht Verehrung ab, und läßt ihn seine eigne Kleinheit fühlen."

Der Gegner wird dawider einwenden: daß ich die Lüste meiner Sinne nicht nach Belieben, das heißt, unüberlegt befriedigen müsse, das ist mir einleuchtend, denn meine Lüste sind blind, und würden mich zu Grunde richten, wenn ich unüberlegt ihnen folgen wollte. Daß Betrug für verabscheuungswürdig zu halten sey, auch wenn von einer Kleinigkeit die Rede ist, das sehe ich ein. Denn die menschliche Gesellschaft, und das allgemeine Wohl, und das Wohl jedes Einzelnen, würde nicht bestehen können, wenn nicht Treue und Redlichkeit allgemeines Gesetz und der Betrug verboten wäre. Auch in den geringsten Kleinigkeiten betrügen, macht den Menschen verabscheuungswürdig; denn vor dem, der sich das erlaubte, könnte weder irgend jemand, noch ich selbst hinlänglich sicher seyn. Ich müßte mir also das Urtheil sprechen, daß die Menschen mich mit Recht verabscheuen würden, wenn sie meinen Betrug erführen. Ja wenn ich auch sicher seyn könnte, daß niemand meinen Betrug erführe: so müßte ich selbst ihn doch an mir, und den Grundsatz, wonach ich ihn begieng, als einen abscheulichen Grundsatz verabscheuen. Aber einen solchen Zuruf der Pflicht höre ich nie in meinem Innern, als man mich zu hören bereden will. Es soll Pflicht seyn, blos um der Form einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit willen, etwas zu wollen, ohne dabey auf die Folgen für meine und andrer Menschen Glückseligkeit zu sehen; und nur das soll Pflicht, nur so zu wollen soll pflichtmäßig, oder aus Pflicht wollen heißen; es soll nicht mehr Achtung für Pflicht, son-

sondern Befriedigung der sinnlichen Neigung seyn, wenn ich um der Folgen willen, die etwas für das allgemeine Wohl, und also auch für mein Wohl hat, etwas verabscheue. Von einer Pflicht in dem Sinne weiß ich nichts, und halte vielmehr im Gegentheil es für meine Pflicht, nur das zu wollen, was das allgemeine Wohl befördert, und das zu verabscheuen, was ein jeder Mensch verabscheuen muß, weil damit das gemeine Wohl nicht bestehen kann. Ich fühle nichts von Bitterkeit und Reue, wenn ich bey meinen Grundsätzen und Handlungen auf das gemeine Wohl, und auf mein eignes wahres Wohl Rücksicht nehme. Ich mache nur dann mir Vorwürfe, wenn ich diese Rücksicht versäumt, oder vorsätzlich verachtet habe. Ich kann den nicht achten, der diese Rücksicht versäumt oder verachtet. Er ist das nicht, was er als Mensch, und Mitglied der menschlichen Gesellschaft seyn muß, wenn er auf Achtung andrer Menschen Anspruch machen will. Ich achte den Menschen nach dem Maaße, je nachdem er sich bestrebt, stets gemeinnützig zu denken und zu wirken. Ich muß ihn verabscheuen, je nachdem er sich es zur Regel macht, gemeinschädlich zu handeln. Hier ist also gar kein solches unbedingtes Sollen, wovon ich mir nicht wegen des Gegenstandes meines Willens stets Rechenschaft geben könnte, warum ich das solle, und wollen müsse. Hier ist kein unbedingtes Gesetz, keine unbedingte Pflicht. Nur das erkennt meine Vernunft als nothwendig und als Pflicht, was das gemeine Wohl der Menschheit zu erkennen gebeut.

Eine

Eine andre Stimme der Pflicht hört auch kein andrer Mensch nothwendig, sobald seine Vernunft erwacht, das ist, sobald er es einsieht, daß er nicht blindlings seinen Trieben, sondern vernünftiger Ueberlegung folgen müsse. Daß er dieß müsse, das erkennt er deswegen für nothwendig, weil er Glückseligkeit begehrt, und einsieht, daß seine Lüste, wenn er ihnen blindlings folgte, ihn ins Verderben stürzen würden. Er sieht ein, daß er seine Glückseligkeit nicht ohne Beyhülfe andrer Menschen befördern kann, und daß er also mit andern Menschen in Gesellschaft treten müsse. Er sieht ein, daß ein jeder andrer Mensch, so wie er, nach Glückseligkeit strebt, und daß nur dann die Glückseligkeit der Menschen möglichst vollkommen werden könne, wenn ein jeder sich bestrebt, so viel er kann, zum gemeinen Besten zu wirken, und daß also die Menschen sich dieß Gesetz vorschreiben, und gemeinschädliche Gesinnungen und Handlungen verabscheuen müssen. Er wird von Jugend auf zu diesen Einsichten und Grundsätzen, zur Ueberzeugung von der Wahrheit und Verbindlichkeit derselben, und zum Abscheu vor den entgegenstehenden Gesinnungen und Grundsätzen geleitet; oder wenn das auch nicht geschieht: so lehrt ihn doch sein eignes natürliches Verlangen nach Glückseligkeit, das in der Folge für verabscheuungswürdig erkennen, womit das gemeine Wohl der Menschen nicht bestehen kann. Darum kann der Betrüger, der Wollüstling, der kaltblütige vorsätzliche Mörder, Betrug und Verführung der Unschuld, und Mord nicht an sich, noch an andern achten, wenn er sich gleich wegen der

Um-

Umstände zu entschuldigen wagt, unter welchen er so handelte. Darum kann er wahrer Tugend, wirklich gemeinnützigen Gesinnungen, und solchen Thaten, die von uneigennützigen, gemeinnützigen Grundsätzen zeugen, seine Achtung an andern Menschen nicht versagen. Allein auch hier zeugt nichts für die Stimme einer unbedingten Pflicht.

Der S. 5. angegebene entgegengesetzte Fall, daß ein vernünftiges Wesen **nur** wollen könnte, weil es **müßte**, nicht weil es sollte, widerstreitet der Natur eines vernünftigen Wesens. Daher wird auch keins behaupten, in diesem Falle zu seyn, daß es **nur** wollen könnte, weil es **müßte**, daß es **gar nicht anders wollen könnte**. Aber gewiß werden viele vernünftige Wesen, und solche sogar, die sich der redlichsten Gewissenhaftigkeit bewußt sind, von sich behaupten, **daß sie nicht immer können, was sie für Pflicht erkennen**; sondern nur dann, wenn sie sich schon hinlänglich zur Erkenntniß dieser Pflicht geübt haben, und zu der Fertigkeit gelangt sind, die in diesem Falle der Vernunft widerstrebende Neigung, so oft sie sich regt, zu besiegen, und ihren Willen durch ein richtiges Urtheil über die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen das Gebot der Vernunft zu bestimmen. Diese edeln, lauter und gemeinnützig gesinnten Menschen, werden sich durch die Scheltworte und Drohungen S. 5. 6. nicht irre machen lassen, da sie **ein vernünftiges Thier ohne Pflicht** genannt werden; **ein bloßes Spiel der Natur, der sie dazu dienen müssen, wozu dieselbe sie brauchen will. Ihnen soll die Natur**

die

die Vernunft so, wie dem Thier den Instinct, gegeben haben. Sie sollen sich keines Vorzuges vor dem Thier schmeicheln. Sie sind ein unseliges Mittelding, das mit dem nicht in Gemeinschaft kommt, der die Stimme einer unbedingten Pflicht in seinem Innern hört. Er will sie brauchen und liebreich behandeln, wie er die andern Thiere gebraucht, wenn anders die Natur sie nicht gar zu feindselig gemacht hat. Aber sie sollen nicht verlangen, daß er mit ihnen Verträge schließen und Gesellschaften errichten soll. Ihre Versprechen sind ihm nichts, denn wer könne wissen, ob ihr Vernunftinstinct sie nicht morgen anders leite, als heute. Sie sind bloße Natur und stehen unter ihm. Er muß sie nach seinem Wohlgefallen brauchen und handhaben können, und wenn er sie auch misbraucht: so sind sie es nicht, die ihn zur Rechenschaft ziehen können. Denn sie haben keine Rechte, weil sie keine Pflichten haben. — Bedauern werden die guten Menschen, die zwar keine unbedingte Gesetze und Pflichten, aber allerdings verbindende Gesetze und Pflichten anerkennen, daß je eine Theorie, und ein System von Meinungen, zu solchen Aeußerungen wider und über alle anders Denkende verleiten konnte. Aber irre machen wird sie das nicht. Ruhig werden sie bey ihrem Selbstbewußtseyn ihrer bedingten Willensfreyheit von der Herrschaft der Neigungen, ihres Vorzuges vor Thieren, und daß sie kein Spiel der Natur, sondern ein Gegenstand

der

der Regierung Gottes sind, sich bewußt seyn. Sie werden die offenherzige, zurückstoßende, verächtliche Erklärung der Anhänger des neuen Systems sich zur Warnung dienen lassen, da sie es wissen, was für eine Beurtheilung und Behandlung sie von denselben allein erwarten können. Sie werden sich also vor ihnen Sicherheit zu schaffen suchen, um von ihnen nicht als Thiere behandelt zu werden. Aber sie werden nicht aufhören, sie zu lieben, ihr Bestes zu wünschen, und sie wo möglich von ihrem Irrthum zurückzuführen und zu überzeugen suchen, daß es auch andre, der Vernunft gemäße Gründe der Pflichten gebe, als eine bloße unbedingte innere Stimme des Sollens, und daß nur eine vernünftige Ueberzeugung von objectiven Gründen, die uns nöthigen, der Vernunft und nicht der Neigung zu folgen, und von einem objectiven und materialen allgemeinen Gesetze für alle Menschen, wirkliche Sittlichkeit und Tugend unter den Menschen begründen und kräftig befördern könne.

Es ist sonderbar, und es muß einen jeden befremden, der nicht für die Meinung von einer unbedingten Pflicht bereits eingenommen ist, daß S. 6. vom Menschen so geredet wird, als ob ihm über das, wozu er sich selbst bestimmen, welches Ziel er sich in allem seinem Thun und Lassen setzen solle, nicht der allergeringste Zweifel übrig bleiben könne. Und doch lehrt die Erfahrung, daß nicht allein die Menschen erst nach und nach zu richtigern Begriffen gelangt sind; sondern auch die Begriffe von der Pflicht des Menschen, die von einigen für richtig erkannt

waren, von Andern verworfen und bestritten würden, und daß diese Uneinigkeit bis auf den heutigen Tag fortdauert. Sie dem bösen Willen der Andersdenkenden zur Last zu legen, hieße sich ein Richteramt anmaßen, wozu der Mensch keine Befugniß hat. Daß ich dem, was ich für Pflicht erkenne, folgen müsse, kann mir nicht zweifelhaft seyn; aber was meine Pflicht, und was Tugend sey, darüber bedarf ich und ein jeder Belehrung, und Ueberzeugung aus Gründen, und also auch über **den guten Willen**, stets meiner Pflicht zu folgen. Dieser ist nicht, wie S. 7. gesagt wird, **das Ziel**, wonach ich allein streben soll; er ist vielmehr **der erste Anfang des Guten**, wovon ich ausgehen soll; der Anfang der unabsehlichen Laufbahn, auf welcher ich dem Ziele der Vollkommenheit nur immer mehr und mehr mich nähern, es aber nie erreichen kann. Ich kann den guten Willen haben, und doch noch sehr wenig Gutes, noch sehr viel Verbotenes thun, weil ich noch nicht hinlänglich weis, was ich thun oder nicht thun soll, oder mich doch noch nicht genug geübt habe, das mir Gebotene stets dem Verbotenen vorzuziehen. Das Auge meines Gewissens ist nicht allein und unaufhörlich auf den guten Willen gerichtet; sondern auch und vorzüglich auf das Verhältniß meiner That zu dem mich verbindenden Gesetze. Ich kann nicht mit mir selbst zufrieden seyn, wenn ich, auch bey dem besten Willen, aus Unbesonnenheit und Uebereilung that, was ich nicht gethan haben würde, wenn ich mich recht bedacht und wohl überlegt hätte. Ich soll wenigstens nicht dabey

gleich-

gleichgültig seyn, denn ich soll so viel Gutes thun, als ich thun kann, und stets das Beste wählen. Es ist nicht genug, daß ich den Willen habe; die That muß auch nach der Forderung meines Gewissens dem guten Willen gemäß seyn. Immer vollkommner zu werden in allem Guten ist das Ziel, auf welches das Auge meines Gewissens stets gerichtet seyn muß, denn das ist das Beste, was ich kann, und nur nach und nach kann ich immer vollkommner werden. — Ich sage, das Gewissen muß auf dieß Ziel überall sein Auge richten, wenn es ein richtiges Gewissen seyn soll. Es ist aber nicht immer das Auge des Gewissens auf dieß Ziel gerichtet, denn das Gewissen ist sehr oft ein irrendes Gewissen. Wider sein Gewissen handeln, oder thun, was man für unrecht hält, ist immer unrecht. Aber seinem Gewissen folgen, kann auch unrecht seyn; wenn gleich nicht der Gesinnung nach, doch der That nach. Das Gewissen wird in jedem Menschen durch den Unterricht gebildet, den er über das, was recht oder unrecht ist, entweder von Aeltern und Lehrern, oder von der Erfahrung, und von seiner darüber nachdenkenden und urtheilenden Vernunft erhält. Es kann richtig gebildet, aber auch verbildet werden; und es bleibt immer unvollkommen, wie die Einsicht des Menschen, und immer, so wie die Einsicht des Menschen, der Vervollkommnung fähig und bedürftig. Mein Gewissen kann mich also noch nie allein, und an und für sich, gewiß machen von dem, was ich thun soll; nie allein in allen Fällen mich sicher leiten. Es kann mir auch an und für sich noch

nicht beweisen, daß das recht sey, wozu es mich auffordert, oder daß das wirklich Pflicht sey; sondern ich muß dasjenige, was mein Gewissen fordert, nach dem Grundsatze prüfen, stets das allgemeine Beste möglichst zu befördern; und nur dann, wenn es mir einleuchtet, wie ich nach diesem Grundsatze handeln müsse; wenn ich, so gut ich konnte, nachgedacht habe, um zu wählen, was das Beste sey; nur dann habe ich gethan, was ich thun konnte, um meiner Pflicht gemäß zu handeln.

Der gute Wille ist S. 7. erklärt durch das unaufhörliche ernstliche Bestreben, die größte mögliche Anstrengung aller Kräfte, **um das zu thun**, was die Pflicht und das Sittengesetz fordert, und von diesem heißt es, er ist unter allen das höchste, absolute, und an sich schätzenswürdige Gut; und S. 7–10. sind **Kants** Worte, aus seiner Metaphysik der Sitten S. 1–3. die den absoluten hohen Werth des guten Willens beschreiben, angeführt. Allein, wenn das gelten soll, was hier vom Werth des guten Willens gesagt ist: so muß, wenn nicht blos von der Idee eines reinvernünftigen guten Willens, sondern von wirklichen Menschen die Rede ist, nicht blos das ernstlichste Bestreben genannt werden, **um das zu thun**, was Pflicht ist; sondern auch **das ernstlichste Bestreben nach einer immer bessern Erkenntniß seiner Pflicht.** Denn das macht den Menschen als Menschen noch nicht der höchsten und unbedingten Achtung würdig, daß er nichts anders will und thut, als was er für Pflicht erkennt; sondern je nachdem mit seinem guten Willen auch eine

mehr

mehr oder minder richtige Kenntniß seiner Pflicht verbunden ist, je nachdem ist der Mensch als Mensch mehr oder minder achtungswürdig. Es kann daher nicht behauptet werden, wie S. 10. doch behauptet ist, daß nur der gute Wille eines Menschen Achtung gegen ihn erzeuge. Es ist sehr wahr, daß alle andre Eigenschaften einen Menschen, ohne einen guten Willen, noch nicht achtungswürdig machen. Allein es ist eben so wahr, daß der gute Wille allein, ohne die übrigen Eigenschaften des Geistes, noch nicht den Grad der Achtung bestimmt, die einem Menschen gebührt. Man wird den guten Willen in ihm achten, aber nicht ihn, als Person, so hoch als irgend einen andern Menschen achten; so wie man die Talente eines Andern achten wird, ohne ihn selbst zu achten, wenn ihm der gute Wille fehlt. Der Dumme und Einfältige kann bey dem besten Willen nicht in eben dem hohen Grade achtungswürdig seyn, in welchem, bey einem eben so guten Willen, der Einsichtsvolle, der geschickte Mann von ungemeinen Geistesvorzügen, achtungswürdig ist. Ich darf den Dummen zwar nicht verachten wegen unverschuldeter Dummheit. Allein ich muß doch auch die ungemeinen Geistesvorzüge, Kenntnisse, Einsichten, Geschicklichkeiten eines Andern, als wahre Vollkommenheiten seiner Person achten, die ihn zu einem vollkommneren Menschen machen, als der Dumme und Einfältige ist. Zur Person des Menschen gehört ja sein ganzes vernünftiges Wesen, nicht allein der Wille, sondern auch eine jede andre Eigenschaft seines vernünftigen Geistes, die

demselben als einem vernünftigen Menschen wesentlich ist. Die Ausbildung und Vervollkommnung dieser Eigenschaften, ist nicht ohne Selbstthätigkeit möglich, und großentheils bey dem schon reifern Manne ein Werk seiner eignen Selbstthätigkeit. Sie sind ein Eigenthum seines Geistes, das er sich erworben hat. Wie ungerecht wäre es doch, ihn nicht auch um derselben willen höher zu achten, als diejenigen, die ihm an Geistesvorzügen sehr weit nachstehen müssen!

Auch ist es eine entweder unstatthafte, oder auf einem bloßen Misverstande und Wortstreit beruhende Behauptung, daß der gute Wille einen unbedingten Werth habe; daß man zwar bey andern nützlichen Dingen frage, wozu es gut und nützlich sey, aber nicht so bey dem guten Willen, der um sein selbst willen, an sich und unbedingte Achtung erzeuge. Ich sage, diese Behauptung ist entweder unrichtig und verwerflich, oder sie beruhet auch auf einem bloßen Wortspiel, Wortstreit und Misverstand. Denn soll das so viel heißen, als daß sich kein Grund des Werths, keine Bedingung der Achtung des guten Willens angeben lasse, daß wir die Ursache nicht durch Vernunft einsehen und aufzeigen könnten, warum wir ihn achten: so ist das, wenn ich mich nicht irre, gewiß aus folgenden Gründen unrichtig. Die Achtung eines vernünftigen Menschen für irgend einen Gegenstand muß immer ihren hinreichenden vernünftigen Grund haben; sonst ist sie keine vernünftige Achtung, sondern ein bloßes Vorurtheil, und des vernünftigen Menschen unwürdig. So ist

es

es auch wirklich mit dem guten Willen. Wir fordern ihn als eine nothwendige Bedingung der Achtung für einen Menschen, weil er die nothwendige Bedingung ist, unter welcher allein der Mensch sowohl seine eigne, als andrer Menschen Vollkommenheit und Glückseligkeit befördern, also das seyn und immer mehr werden kann, was er als Mensch seyn und immer mehr werden soll. Ohne einen guten Willen misbraucht der Mensch alle seine Fähigkeiten und seine Kräfte nur zu seinem und andrer Menschen Verderben; indem er jene zu gemeinschädlichen Fertigkeiten ausbildet, und diese zu gemeinschädlichen Thaten anwendet. Mit einem guten Willen hingegen thut der Mensch das Beste, was er für sich und für die Welt thun kann. Hier ist also die **Ursache**, um welcher willen der gute Wille Achtung verdient und erzeugt, einleuchtend. Es ist auch ganz in der Ordnung, daß wir uns auch bey dem guten Willen fragen, warum wir ihn achten, und uns des vernünftigen Grundes unsrer Achtung bewußt werden. Es ist wohl in Beziehung auf den wirklichen Menschen nicht richtig, daß, wie es S. 9. behauptet wird, der gute Wille nicht durch das, was er bewirkt und ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das ist, an sich gut sey. Dieß ist nur in so fern richtig, in so fern der gute Wille nicht erst dadurch gut wird, daß er dieß oder jenes **einzelne Nützliche** bewirkt, z. B. Gesundheit, Vergnügen, Reichthum, Ehre befördert. Dadurch wird er nur **nützlich**, noch nicht **gut**. Allein er ist

gut, weil er nothwendig ist, den Menschen zum Ziel seiner Bestimmung zu führen. Was dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft einzelne Vortheile schafft, das ist nützlich. Was nothwendig ist, den Menschen und die ganze Menschheit zum Ziele ihrer Bestimmung, zur höchstmöglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen, das ist gut. Darum ist der gute Wille gut, weil er dazu nothwendig ist. Wäre es denkbar, daß ohne denselben dieses Ziel erreicht werden könnte: so würde er nicht gut seyn. Er ist folglich allerdings gut durch das, was er ausrichtet und bewirkt, und durch seine Tauglichkeit zur Erreichung des höchsten Zwecks jedes Menschen und der ganzen Menschheit. — Ein bloßes spitzfindiges Wortspiel, ein Wortstreit und Misverstand wäre es, wenn man einwenden wollte, die Benennung eines guten Willens leide weiter keine Frage, ob er gut sey; denn ein guter Wille, der nicht gut wäre, würde etwas Widersprechendes und gar nicht Denkbares seyn. Freylich muß ein guter Wille, wenn er als ein guter Wille gedacht wird, als gut gedacht werden. Das sagt sein Name uns schon, und das gehört nothwendig zum Begriff desselben. Aber die Nothwendigkeit, uns den guten Willen als gut zu denken, ist eine vernünftige Nothwendigkeit, von deren Gründen wir uns selbst müssen Rechenschaft geben können, und diese Gründe finden wir darin, daß wir darunter einen solchen Willen denken, den der Mensch nothwendig haben muß, um das Ziel seiner Bestimmung zu erreichen, um die möglichstgrößte Vollkommenheit

und

und Glückseligkeit für sich selbst und für die Welt zu befördern.

Daß das moralische Gesetz sich nicht, wie S. 10. behauptet wird, in der Gestalt der Pflicht, schon von selbst mit dem Erwachen der Vernunft im Herzen jedes Menschen finde; sondern daß der Mensch erst durch richtigen und überzeugenden Unterricht zur Erkenntniß und Anerkennung desselben geleitet werden müsse, ist schon oben bemerkt. Es wäre ganz unstatthaft, das ein moralisches Gesetz zu nennen, wenn der Mensch von selbst durch Erfahrung einsehen lernt, daß er sein Verhalten nach vernünftiger Ueberlegung einrichten müsse, und daß er dann mit sich unzufrieden ist, wenn er die Folgen seiner Thorheit einsieht. Denn dieß kann eine ganz eigennützige Einsicht, und eine ganz eigennützige Unzufriedenheit seyn. Auf die Begriffe von Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Treue, kommt der Mensch nicht von selbst. Er muß zu denselben geleitet werden. Daß aber jede Tugend und Pflicht ihm einleuchtet, wenn ihm ihre Verbindlichkeit einleuchtend gemacht wird, das hat seinen natürlichen Grund im Verhältniß einer jeden Tugend und Pflicht zum allgemeinen Wohl und zu seinem eigenen wahren Wohl. Wer dieß Verhältniß noch nicht deutlich und mit Ueberzeugung einsieht, der hat auch nur noch ein dunkles Gefühl von Pflicht, welches aus einer dunkeln Vorstellung von dem Verhältniß der Pflicht zum allgemeinen, und zu seinem eignen wahren Wohl entsteht. Wer dieß Verhältniß noch gar nicht kennt, der hat auch noch gar kein Gefühl von Pflicht. Wer es deutlich

und mit Ueberzeugung erkennt, der hört auch in seinem Innern die deutliche Stimme der Pflicht, das deutliche Urtheil der Vernunft über das, was er als Mensch seyn und thun soll. Von der Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes wird S. 10. 11. bemerkt, daß sie der Natur und ihren Gesetzen widerspreche. Dieß kann nur in so fern richtig erklärt werden, daß Vernunftnothwendigkeit von ganz andrer Art sey, als Naturnothwendigkeit; oder mit andern Worten, daß Vernunftnothwendigkeit allein ihren Grund in der Erkenntniß des vernünftigen Wesens haben könne, Naturnothwendigkeit hingegen nicht in vernünftiger Erkenntniß gegründet sey. Was nach Naturgesetzen geschieht, kann nicht anders geschehen, als es geschieht; das heißt, es kann nach der Natur der wirkenden Kraft nicht anders geschehen, als es geschieht, wenn es durch die Kraft, unter den Umständen und Bedingungen geschehen soll. Hingegen im Menschen unterscheiden wir eine vernünftige und eine sinnliche Natur. Der Mensch ist nicht nothwendig, seiner Natur nach, als Mensch, dem Zwange der sinnlichen Natur unterworfen. Er muß nicht nothwendig das wählen und thun, was seine sinnlichen Triebe begehren. Er kann seiner Natur nach vernünftig, und durch vernünftige Einsicht geleitet und bestimmt werden. Aber auch er kann dieß nur unter gewissen Bedingungen werden. Er hat kein unbedingtes Vermögen der Freyheit vom Zwange seiner sinnlichen Natur. Auch seine vernünftige Natur ist an das Gesetz gebunden, daß jede Wirkung ihre Ursache habe.

habe. Er kann seiner Natur nach dahin kommen, jede seiner Pflicht widerstrebende Neigung zu besiegen. Er kann dieß aber nur unter der Bedingung, daß er 1) durch Unterricht zur Ueberzeugung von seiner Pflicht, und von den Mitteln, von der Herrschaft der Neigungen frey zu werden, geleitet werde; 2) daß er nun diese Mittel brauche, sich durch Nachdenken im richtigen Urtheil über seine Pflicht übe, und sich durch Uebung im richtigen Urtheil zu der Fertigkeit erhebe, sich seiner Pflicht in der Hinsicht, wenn er handeln soll, bewußt zu seyn, und seinen Willen durch sein richtiges Urtheil über seine Pflicht zu bestimmen. Die Nothwendigkeit nach Vernunftgesetzen **widerspricht also nicht** den Naturgesetzen; sondern **sie ist nur von andrer Art**, und hat nicht in einem Zwange der sinnlichen Natur, sondern in vernünftiger Erkenntniß ihren Grund.

Wenn S. 11. behauptet wird, daß nach der Kantischen Philosophie gar keine Kenntniß übersinnlicher Gegenstände möglich sey, weil unser Verstand zwar sinnliche Gegenstände denken, aber für sich allein, ohne Beyhülfe der Sinne, keinen Gegenstand **erkennen** kann: so liegt hier wohl eine Zweydeutigkeit in dem Worte **erkennen**. Denn es ist wahr, mit Beyhülfe der Sinne können wir übersinnliche Gegenstände nicht erkennen. Aber warum sollten wir auch nicht darauf **schließen** können? Wenn wir Wirkungen erkennen, von welchen wir gar keine Ursache **erkennen** können: so **schließt** unser Verstand auf eine denselben gemäße Ursache, weil wir, aller unsrer vernünftigen Erkenntniß gemäß, urtheilen

len müssen, daß alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben müsse.

Auch ist S. 11. zu viel behauptet, wenn es heißt, daß das Gesetz der Pflicht in uns gar kein Naturgesetz sey. Es ist allerdings ein Naturgesetz, in so fern es uns durch die Erkenntniß unsrer eignen Natur und der Natur aller Dinge außer uns gegeben ist, und ohne diese Erkenntniß sich nicht im Menschen findet. Es ist nur von andrer Art, als die übrigen Naturgesetze, die der vernunftlosen Natur gegeben sind. Es ist der vernünftigen Natur gegeben, und kann nur durch Vernunft erkannt werden; dagegen die der vernunftlosen Natur gegebenen Naturgesetze ohne vernünftige Erkenntniß wirken, dieses aber nur durch vernünftige Erkenntniß vernünftiger Wesen wirkt. Darum sind wir doch zu dem Schlusse berechtigt, daß wir zu der übersinnlichen Welt gehören, das ist, daß in uns eine Kraft wohnt und wirkt, welche von einer ganz andern Art ist, als alle andre Kräfte, die in der sinnlichen Natur wirken; weil wir uns solcher Wirkungen dieser in uns wohnenden Kraft unleugbar bewußt sind, welche durchaus keine andre in der sinnlichen Natur wirkende Kraft hervorbringt, und weil wir durch unsre Vernunft es für unser Gesetz erkennen, nicht unsrer Neigung zu folgen, nicht das, was uns angenehm ist, darum, weil es uns angenehm ist, zu wählen, sondern nur das, was an sich das Beste ist nach dem Urtheil der Vernunft; und endlich, weil unsre Erfahrung uns lehrt, daß wir uns durch Uebung unsrer Vernunft zur Herrschaft über jede Neigung erheben können.

Von

Von dem übersinnlichen Theile in uns können wir zwar überall nicht erkennen, wie er das ist, was er ist; auch können wir nicht unmittelbar erkennen, was er ist; aber schließen können wir hinlänglich sicher auf das, was er ist, als von der Wirkung auf die Ursache. Die freye Willkühr des Menschen ist nichts natürliches, das ist, kein Theil der sinnlichen Natur; allein sie ist eine Eigenschaft der vernünftigen Natur des Menschen. Der Mensch kann seiner Natur nach vernünftig werden, und erst dann, wenn er das wird, hat er freye Willkühr. Seinem Wesen nach ist er nur frey vom Zwange des Instincts, oder von der Nothwendigkeit, stets dem Instinct unterworfen zu bleiben. Er hat seinem Wesen nach das Vermögen, frey zu werden, aber noch nicht die Freyheit selbst. Diese erlangt er erst, wenn er durch Erziehung zum Gebrauch seines Vernunftvermögens gebildet ist. Er kann aber auch den freyen Gebrauch der Vernunft auf eine Zeitlang wieder verlieren; doch nicht auf immer, sondern wenn, wie z. B. durch Wiederherstellung von einer Krankheit, die Hindernisse des freyen Vernunftgebrauchs weggeräumt werden, (und diese werden wenigstens im Tode weggeräumt): so bedient der Geist sich wieder frey und ungehindert seiner Kraft. — Wenn behauptet wird, wie S. 11, daß die Freyheit nicht nach Naturgesetzen im Menschen entstehe: so muß wohl nur an das Vermögen der Freyheit gedacht werden. Dieß Vermögen erlangt der Mensch nicht nach Naturgesetzen, wenigstens nicht nach solchen, die wir kennen. Allein die Ausbildung

die-

dieses Vermögens, und die Erhebung desselben zu einer freyen Kraft, geschieht so, wie die Ausbildung des Körpers, nach Naturgesetzen; nur sind diese beym Körper, Gesetze der sinnlichen und organischen Natur, und beym Geiste, Gesetze der vernünftigen Natur. Der Körper erlangt durch angemessene sinnliche Nahrung, der Geist durch angemessenen Unterricht, seine Ausbildung. Wie jedes andre Geistestalent dem Menschen als Vermögen anerschaffen ist, zu seiner Ausbildung aber des Unterrichts und der Anleitung und Uebung bedarf: eben so bedarf auch die Ausbildung des Vermögens der Freyheit Unterricht und Uebung.

Das sittliche Gebot, der erkannten Pflicht zu folgen, wird S. 14. so beschrieben, als ob die Verbindlichkeit desselben dem Menschen einleuchtend seyn würde, wenn auch keine Thatsache aufgewiesen werden könnte, die durch dasselbe wirklich geworden wäre. Auch ist es wahr, wenn es auch nie einen ehrlichen und gerechten Menschen gegeben hätte: so litte es für den, der nur versteht, was gerecht und ehrlich seyn heißt, keinen Zweifel, daß alle Menschen das hätten seyn sollen, und daß alle, die noch leben, es seyn sollen. Aber dieß hat seinen Grund im Begriff der Gerechtigkeit und Ehrlichkeit, und im Verhältniß dieses Begriffs zur Vernunft. Denn daß ich andern leisten müsse, was ich ihnen schuldig bin, muß ich als ein vernünftiger Mensch nothwendig anerkennen: denn es hieße mir selber widersprechen, wenn ich erkennte, daß ich es ihnen schuldig sey, und doch leugnen wollte, daß ich es ihnen schuldig

sey. Eben so ist es mit der Ehrlichkeit. Wenn ich erkenne, daß etwas ehrlich ist: so muß ich das Gegentheil für schändlich erkennen, weil beyde Begriffe einander entgegen stehen, und nicht ehrlich eben so viel als schändlich ist. Weil ich nun Ehre für ein Gut, und Schande für verabscheuungswürdig erkenne: so muß ich es erkennen, daß ich das wählen müsse, was ehrlich ist, was mir wahre Ehre bringt, und meiden müsse, was nicht ehrlich ist, was mir wahre Schande machen würde. Aber nun ist die Frage: was ist gerecht und ehrlich? und warum ist dieß und das gerecht und ehrlich, und das Gegentheil ungerecht und unehrlich? Diese Fragen zu beantworten ist nur dann möglich, wenn der höchste Zweck oder Endzweck vorher bestimmt ist, den der Mensch sich stets vorsetzen soll; und um diesen zu bestimmen, muß der Mensch sich vorher mit sich selbst über die Frage einig geworden seyn: ob er blos von sich selbst, von andern Menschen, und von einer blinden Naturnothwendigkeit; oder ob er von einem unendlich vollkommenen Urheber und Regierer der Welt abhänge? und ob er blos hier, oder auch noch nach nach dem Tode ewig leben werde? Könnte das erstere bewiesen, und das letztere hinlänglich widerlegt werden: so würde es außerdem, wozu der Mensch durch obrigkeitliche Gewalt angehalten werden kann, eigentlich nur edle und unedle, gemeinnützige und gemeinschädliche, Gesinnungen, Grundsätze und Handlungen, aber keine allgemeine Pflichten geben. Denn man würde dem Menschen zwar beweisen können, daß das gemeine Wohl der Menschheit

heit es erfordre, solche Gesinnungen und Grundsätze anzunehmen, und daß daher billig der für verabscheuungswürdig erklärt werde, der die entgegengesetzten Gesinnungen und Grundsätze annehme; wie auch, daß in den meisten Fällen der Mensch seines eignen Wohls wegen diese Gesinnungen und Grundsätze annehmen müsse, weil er sich sonst unvermeidliches Verderben von Andern zuziehen würde. Aber man würde nicht beweisen können, daß es geradezu unvernünftig sey, andre Gesinnungen und Grundsätze anzunehmen, und daß die Vernunft es in keinem Falle einem Menschen anrathen könne, von denselben eine Ausnahme zu machen. Denn es wäre ja möglich, daß ein einzelner Mensch in solchen Umständen lebte, worin er zu seinem Vortheil wirklich solche Ausnahmen machen, und für sein ganzes Leben mehr Genuß erlangen könnte, wenn er solche Ausnahmen machte. Ich sorge so, würde er sagen, für mich am besten. Das sagt mir meine Vernunft, und daher würde ich thöricht handeln, wenn ich anders handelte. Ein jeder ist sich selbst der Nächste, und wenn du mir beweisen kannst, daß es besser für mich sey, anders zu denken und zu handeln: so will ich dir folgen.

Wahrlich, es würde durchaus keine allgemeine Verbindlichkeit des Menschen als Menschen, wenn kein Gott und kein ewiges Leben wäre, erweislich seyn, außer der Verbindlichkeit, der Vernunft zu folgen, und nicht blindlings nach sinnlichen Neigungen und Trieben zu handeln, weil diese blind sind, und in unzähligen Fällen irre leiten. Aber der Vernunft

fol-

folgen hieße dann auch blos, seiner eignen Vernunft in jedem Falle folgen, um für sich das Beste zu wählen. Es könnte dann nicht das Gesetz eines jeden seyn, so zu handeln, daß der Grundsatz seines Willens ein allgemeines Gesetz seyn könnte. Was für einen jeden in seinen Umständen und nach seiner besten Einsicht das Beste wäre, das wäre sein Gesetz. Nur Klugheit, nicht Tugend, könnte dann die Vernunft gebieten, und die Regeln der Klugheit würden sich immer nach den Umständen richten.

Nur weil die Vernunft sich vom Daseyn Gottes, und von der Unsterblichkeit der Seele überzeugte, erhob sie sich auch zum Begriff von allgemeinen Gesetzen und Pflichten für jeden Menschen als Menschen. Denn nun ward es ihr einleuchtend, daß dem Willen Gottes zu folgen allein für einen jeden das Beste seyn könne, und hingegen der Ungehorsam gegen Gottes Willen unvermeidlich für einen jeden Menschen, wenn nicht jetzt gleich, doch künftig Verderben zur Folge haben müsse. — Soll die Stimme der Pflicht im Menschen wirklich eine Kraft haben, ihn von ihrer Nothwendigkeit zu überzeugen: so muß sie nicht blos ein unbedingtes: Du sollst, in seinem Innern aussprechen, ohne irgend einen Grund, warum er das soll; sondern sie muß ihn belehren von dem, was geschehen muß, wenn er wirklich das Beste wählen, und für seine wahre Glückseligkeit am besten sorgen will. Die Verbindlichkeit des Menschen behielte also keine Gültigkeit für ihn, wenn keine Thatsache aufgewiesen werden könnte, die durch dieselbe wirklich gewor-

worden wäre, und allein wirklich werden könnte; sondern sie hat erst dann ihre Gültigkeit für den Menschen, wenn sein wahres Wohl nur durch die Erfüllung derselben möglich ist. Wäre es erweislich, daß kein Gott und kein künftiges Leben wäre, und würde davon ein jeder von Jugend auf überzeugt: so würde auch sich im Innern des Menschen nicht mehr die Stimme der Pflicht, sondern nur der Rath der Klugheit, und des Gefühls für Ehre und Schande, für Lob und Tadel, Hochachtung und Verachtung, Beyfall und Abscheu, Liebe und Haß andrer Menschen hören lassen. Der Weltweise und Sittenlehrer bedenke sich daher wohl, ehe er ein System von Meinungen zu vertheidigen übernimmt, nach welchem das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gar nicht erweislich seyn, und die Moral blos auf eine, unabhängig von der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus Gründen der theoretischen Vernunft, im Innern jedes Menschen vorausgesetzte Stimme der Pflicht gegründet werden soll. Wehe der Menschheit, wenn ein solches System von Meinungen allgemeinen Glauben finden könnte! Dann würde die Verbindlichkeit und Pflicht des Menschen unerweislich!

Auch das ist befremdend, und kann bey einer strengen Prüfung nicht als gegründet gelten, daß es als ein Vorzug des Menschen, und als ein Beweis, daß er der Natur nicht angehöre, beschrieben wird, daß das Gebot der Vernunft dem Menschen zwar sagt, was er soll, der Mensch aber im Stande ist, dem Gebote nicht zu folgen. Dieß ist ja

ein

ein **Mangel**, eine **Unvollkommenheit** der menschlichen Natur, daß der Mensch noch nicht kann, was er soll; hingegen sein Vorzug besteht darin, daß er dahin kommen kann, trotz der widerstrebenden Neigung, zu wollen und zu thun, was er für Pflicht erkennt. Das beweiset nicht seine **Unabhängigkeit**, sondern vielmehr seine anfängliche völlige **Unterwürfigkeit** unter der Natur, daß er nur nach und nach sich zur Herrschaft über seine Neigung durch seine Vernunft erheben kann, und daß er noch immer in diesem Leben der Uebung, seiner Neigung aus Schwachheit folgt. **Der Mensch bleibt immer von Naturgesetzen abhängig; theils von Naturgesetzen der sinnlichen Natur, theils von Naturgesetzen der geistigen Natur.** Die erstern schränken ihn ein in Absicht seiner äußern Wirksamkeit. Die letztern bestimmen die Art seiner innern Wirksamkeit so, daß er 1) nichts ohne eigne Selbstthätigkeit werden, 2) alle Fertigkeiten nur durch Uebung erlangen, 3) sie durch Uebung allein sich erhalten kann, und 4) so, daß seine Wirksamkeit sich immer nach dem Zustande seiner Erkenntniß richtet. Auch hier erkennen wir Gesetze, an welche der Geist des Menschen so gebunden ist, daß er nur unter der Bedingung derselben seine Zwecke erreichen kann; Gesetze, die er sich nicht selbst, sondern die ihm der Schöpfer seines Geistes durch die Einrichtung der Natur desselben vorgeschrieben hat. Aber dennoch unterscheiden wir die Natur des menschlichen Geistes daran eben recht deutlich von der sinnlichen, oder durch sinnliche Erfahrung erkennbaren Natur, daß

der vernünftige Mensch dem Zwange sinnlicher Neigungen nicht nothwendig unterworfen ist; sondern dahin kommen kann, daß er sich durch seine vernünftige Einsicht in das, was das Beste sey, zu dem bestimmen kann, was für seine sinnliche Natur das widerlichste und unangenehmste ist. Das Thier ist dem Zwange sinnlicher Neigungen nothwendig unterworfen. Es kann nur durch das, was ihm angenehm oder unangenehm ist, bestimmt werden, und zieht das Angenehmste immer vor. Es kann nur fühlen, empfinden und nachahmen, und sich seiner Gefühle und Empfindungen wieder erinnern. Nur der Mensch kann auch über das denken und urtheilen, und durch Folgerungen und Schlüsse sich zur Ueberzeugung von dem erheben, was er nicht unmittelbar mit seinen Sinnen wahrnehmen kann. Er kann seinen Willen durch das Unsichtbare bestimmen, wovon er noch nie eine Erfahrung gehabt hat, und hier auch nie eine Erfahrung erwarten kann. Das vermag kein Thier. Dieser Vorzug der Vernunft, und eines durch Vernunft bestimmbaren Willens, erhebt den Menschen über die sinnliche Natur, so daß er zu ihr sagen kann: Ich gehöre dir nicht an! Aber daß sein Wille auch durch Neigung bestimmt werden kann, ist gar kein Beweis seiner Unabhängigkeit von der sinnlichen Natur; sondern ein Beweis davon, daß er in Absicht eines Theils seines Wesens, in Absicht seiner sinnlichen Natur, allerdings der sinnlichen Natur angehört, und von derselben abhängig ist. Wenn der Mensch das Beste wirklich mit lebendiger

Ueber-

Ueberzeugung erkannt hat: so kann er das demselben Entgegengesetzte nicht wollen. Er ist sich zwar bewußt, daß er seiner Natur nach sich auch hätte irren können, so daß er das gewählt hatte, was nicht das Beste wäre. Er ist es sich bewußt, daß er nicht durch mechanische Gesetze eines unwiderstehlichen Zwanges zur Wahl des Besten genöthigt sey. Aber diese beyden Eigenschaften sind noch nicht das, was ihm den Vorzug der Unabhängigkeit seines Geistes von der sinnlichen Natur versichert. Denn daß er auch das Böse für gut halten kann, muß er für eine Unvollkommenheit erkennen, die nicht nothwendig mit seiner Natur verbunden ist, die er ablegen kann, und welche abzulegen seine Vernunft ihn fähig macht. Daß er nicht unter einem Zwange der organischen Naturkräfte steht, das hat er auch mit den Thieren gemein. Denn auch die können zwischen verschiedenen Arten zu handeln einen Unterschied machen, und sich zu dem bestimmen, was für sie das angenehmste ist. Nur das erhebt ihn über die Thiere, daß er nicht allein das, was ihm jetzt oder für sein ganzes irdisches Leben das angenehmste ist; sondern auch das, was an sich das Beste für ihn und für alle ist, erkennen und als seine Pflicht erkennen, und durch diese Erkenntniß seinen Willen bestimmen kann. Nicht in wie fern er soll, oder in wie fern er urtheilt, daß eine gewisse Art zu denken und zu handeln für ihn nothwendig sey, wenn er gleich noch nicht so in allen Fällen denkt und handelt, steht er nicht unter der Natur; sondern in wie fern er auch durch Erfahrung überzeugt wird, daß er das immer mehr durch

eigne Selbstthätigkeit, und nur durch eigne Selbstthätigkeit, durch eignes vernünftiges Nachdenken, werden kann, was er werden soll. Seine uneingeschränkte Vervollkommnungsfähigkeit eines vernünftigen, und einer immer zunehmenden Vollkommenheit durch eigne Selbstthätigkeit fähigen Geistes, versichert ihn, daß er einer unsichtbaren, intelligibeln Welt angehöre, und erhebt ihn zum Bewußtseyn seiner Aehnlichkeit mit Gott, dessen Wille nur durch untrügliche Erkenntniß des Besten bestimmt werden kann. Je mehr er dahin kommt, daß es ihm seiner Geistesvollkommenheit nach unmöglich, moralisch, das ist, wegen seiner deutlichen und lebendigen Erkenntniß des Besten, unmöglich wird, etwas anders zu wählen, als was wirklich das Beste ist; je mehr seine Pflicht auch sein freyer Wille, nicht blos eine Nöthigung, sondern ein eigner herrschender Wille, die einzige herrschende Gesinnung seines Geistes wird; je leichter es ihm wird, jede Neigung unter den Gehorsam gegen das, was die Vernunft ihm als Gottes Willen vorhält, zu beugen; um desto deutlicher wird er sich der Erhabenheit seines Geistes über seine sinnliche Natur, und der Unabhängigkeit desselben vom Zwange der Sinnlichkeit bewußt. Daß die Natur den Willen des Menschen nicht zwingen kann, das erhebt ihn noch nicht über das Thier. Es ist auch kein Naturzwang, wenn der treue Hund sterbend noch das Geld seines Herrn zu bewachen sucht, der ihn aus Unwissenheit erschoß. Auch der Hund konnte anders handeln seiner Natur nach. Aber daß der Mensch sich über die ganze sichtbare Welt mit

sei-

seinem Nachdenken erheben, ein Reich unsichtbarer Zwecke erkennen, und, ohne Rücksicht auf irgend etwas sichtbares, durch einen von der Vernunft erkannten Endzweck seines Daseyns, als durch sein Gesetz, seinen Willen bestimmen kann: das, das erhebt ihn über das Thier, und über alles, was wir in der sichtbaren Natur außer dem Menschen kennen.

Daß das Sollen für sein Gesetz erkennen noch nicht Unabhängigkeit von der Herrschaft der Sinnlichkeit beweise, erhellt auch aus folgender Bemerkung. Auch der Sclave sinnlicher Lüste, der es für seine Bestimmung hält, für die Befriedigung seiner Begierden zu leben, macht sich ein Gesetz, dem er nicht immer folgt, und dem er auch nicht folgen kann, welches so lautet: **Du sollt deine Begierden stets mit Klugheit befriedigen, so daß du dir dadurch nicht schadest, sondern den vollkommensten Genuß verschaffest.** Wenn er dieß Gesetz der Klugheit übertreten hat: so sagt ihm seine Vernunft: Du hättest das nicht thun sollen, und mußt das künftig nicht wieder thun. Wenn ein Böswicht einmal nicht schlau genug bey seinen Anschlägen und Unternehmungen war, und sie ihm mislingen: so sagt ihm seine Vernunft: das hättest du nicht thun sollen, und künftig mußt du das nicht thun. Dieß gilt von allen bösen Menschen, denen die Vernunft nichts weiter zu seyn dünkt, als ein Klugheitsmittel, um ihre bösen Absichten zu befriedigen. Sie hören auch immer ein **Sollen**, dem auch nicht zu folgen sie im Stande sind, dem sie nicht gerade folgen müssen. Ist nun dieß **Sollen**

bey solchen Menschen wohl irgend ein Beweis ihrer Herrschaft über ihre sinnliche Neigung, und ihrer Unabhängigkeit von derselben? Ist es nicht vielmehr die Stimme der Neigung, die der Vernunft als ihrer Dienerinn gebeut, in ihrem Namen zu reden? — Nicht die Stimme jedes Sollens im Innern des Menschen ist die Stimme der Pflicht, und es wäre daher zu wünschen, daß nicht blos von einem kategorischen Imperativ, nicht blos von einer Stimme, die im Innern gebieterisch spricht: Du sollt, ohne das Object des Sollens zu bestimmen, als von Pflicht geredet; sondern immer die Pflicht objectiv bestimmt angegeben würde. Sonst ist man in Gefahr, die Begriffe der Menschen von ihrer Pflicht nur immer mehr zu verwirren, und bey Manchen die Meinung zu erregen und zu begünstigen, daß sie wirklich schon ihrer Pflicht folgen, wenn sie der Stimme des Sollens in ihrem Innern, oder ihrer subjectiven, im Dienste der Neigung fröhnenden, Vernunft folgen. Der Begriff eines Willens, der ein Sollen für sein Gesetz erkennt, würde gar wohl mit der Herrschaft sinnlicher Neigung, und also, vorausgesetzt, daß die sinnliche Neigung der Natur angehöre, mit dem Gedanken bestehen können, daß Menschen, die ein Sollen für ihr Gesetz erkennen, von der Natur abhängig seyn.

Die Anlage zur Erkenntniß der Pflicht scheint S. 16. mit der Pflicht verwechselt, und von der letztern scheint das behauptet zu seyn, was wirklich nur von der erstern gilt. Die Anlage zur Selbstbestimmung nach erkannter Pflicht, und zur Erkenntniß

niß der Pflicht, ist dem Wesen des Menschen eigen, und gehört zu den nothwendigen und auszeichnenden Vorzügen der menschlichen Natur. Aber die Pflicht selbst, die innere Stimme, die dem Menschen sagt, was er soll oder nicht soll, hängt so, wie die Ausbildung aller menschlichen Anlagen, nach einstimmigen unstreitigen Erfahrungen, von äußern Umständen, von dem Unterricht und der Erziehung in der Jugend hauptsächlich ab. Will man sagen, sobald der Mensch zu einem gewissen Grade des Selbstbewußtseyns gelangt, so hört er die Stimme der Pflicht; will man nur dem Selbstbewußtseyn zugestehen, der die Stimme der Pflicht hört: so ist doch unleugbar, daß er zu diesem Selbstbewußtseyn nicht ohne Unterricht gelangt, und daß sich die Stimme der Pflicht nach dem Unterricht und der Anleitung bildet, die das Kind und der Jüngling durch Lehre und Beyspiel erhält. Wäre es möglich, überzeugende Beweise wider das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu führen: so würde gewiß der verabscheuungswürdigste Frevler niemals die Stimme des Gewissens hören, nur Furcht vor Schande und Strafe von Menschen würde ihn erschüttern können. Aber darin, daß die einigermaßen ausgebildete Vernunft das Gewicht der theoretischen Gründe für den Glauben an das Daseyn Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele zu erkennen nicht umhin kann, darin, und also außer der Vernunft, in der Einrichtung der Natur der Welt und des Menschen, in welcher die Vernunft jene Gründe nicht erkennen noch ableugnen kann, liegt der die Vernunft nöthigende

Grund, ein allgemeines Gesetz für alle Menschen, und eine allgemeine Pflicht derselben, allgemeine Nothwendigkeit, diesem Gesetze zu gehorchen, anzuerkennen; darin liegt der Grund des Gewissens, und des Beyfalls und der Vorwürfe des Gewissens; darin liegt der Grund aller Pflicht, die für den Menschen als Menschen wirklich erweislich, und mehr seyn soll, als daß er blos seiner subjectiven Vernunft folge, oder doch mehr, als ein bloßes dunkles Gefühl, von dessen Grunde oder Ungrunde er sich keine Rechenschaft zu geben vermag.

Wenn man sagt: die Pflicht ist in der Vernunft gegründet: so setzt man die Vernunft für einen Inbegriff von Vernunfterkenntnissen, in welchen eigentlich die Pflicht gegründet ist. Versteht man hingegen unter der Vernunft, die Kraft des Geistes, Wahrheit zu erkennen: so kann man nur den subjectiven Grund der Pflicht in diese Kraft des Menschen setzen. Der objective Grund aber ist in den Gegenständen der menschlichen Erkenntniß zu suchen, die dem Menschen die Gründe darbieten, nach welchen er dieß oder das als Wahrheit annimmt. Wenn die Vernunft etwas gebeut: so bestimmt die Erkenntniß, die der Mensch erlangt hat, ihn zu dem Urtheil, daß dieß nothwendig sey, und zwar durch Gründe, aus welchen die Nothwendigkeit einleuchtet. Wenn die Vernunft etwas für Recht und Pflicht erklärt: so muß sie Gründe dazu haben, und davon angeben können, und diese findet sie in der Beschaffenheit des Gegenstandes. Dadurch unterscheidet sich eben ein vernünftiges und ein unvernünftiges Wollen, daß das vernünftige Wollen stets durch

Grün-

Gründe bestimmt wird, welche der Vernunft als hinlänglich einleuchten. — Wenn man sagt, wie S. 17. die Vernunft befehle das, was Recht und Pflicht ist, darum, weil es Recht und Pflicht ist, und nur deswegen allein; nicht weil es vortheilhaft, weil es nützlich, weil es gemeinnützig ist: so kann das nur so viel heißen, daß sie es nicht eines gegenwärtigen sinnlichen Vortheils und Nutzens wegen; auch nicht blos wegen des Vortheils und Nutzens für einen einzelnen Menschen auf seine ganze Lebenszeit; auch nicht blos, weil es im bürgerlichen Sinne gemeinnützig, für einen ganzen Staat nützlich und nothwendig zu seinen Zwecken; oder selbst für jeden Staat nützlich und nothwendig ist zu seinen Zwecken; sondern deswegen befehle, weil alle Menschen so wollen müssen, wenn sie vernünftig wollen, ihren Willen durch Vernunft richtig bestimmen wollen; weil es einleuchtet, daß kein andrer Wille der Vernunft gemäß, das ist, dem Urtheil der Vernunft über die Bestimmung des Menschen, und über den Endzweck, den jeder vernünftiger Mensch sich vorsetzen müsse, gemäß sey. Dieser Endzweck kann aber kein andrer seyn, als der, eines jeden Menschen möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit, zu befördern, und folglich ist das, was Recht und Pflicht ist, darum Recht und Pflicht, weil es nothwendig das Gesetz jedes Menschen seyn muß, wenn eines jeden Menschen möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert werden soll. Daß dieß aber der Endzweck eines jeden Menschen nothwendig seyn müsse, leuchtet darum noch nicht ein, weil es der höchste Endzweck, den sich ein

vernünftiger Mensch vorsetzen kann, und also der höchste Endzweck der menschlichen Vernunft ist. Denn dagegen könnte und würde die Vernunft jedes einzelnen Menschen einwenden: es wäre freylich das Beste, wenn wirklich alle Menschen so dächten und handelten. Allein dieß ist nun einmal nicht so, und daher kann es auch nur die Regel für mich seyn, in so fern für aller Menschen Bestes zu sorgen, in so fern mein eignes Wohl nicht darunter leidet. Denn für mich selbst und mein eignes Bestes zu sorgen, ist doch am nöthigsten, und also meine erste Pflicht, da keiner außer mir selbst dazu so nahe verbunden seyn kann, als ich. Mehr kann vernünftiger Weise keiner von mir fordern, als daß ich niemand Unrecht thue, und immer das Beste aller, in so weit mein eignes Wohl damit bestehen kann, befördre. Warum soll ich mich aufopfern zum Besten Andrer? Es ist edel und ruhmwürdig, sich in solchen Fällen aufzuopfern, wo dem gemeinen Wohl ein großer Gewinn dadurch zu Theil wird! Aber für nothwendig kann die Vernunft es nicht erklären, wenn ich mich ohne Ersatz zum Besten Andrer aufopfre. Nur unter der Bedingung, daß ein Gott ist, der das Beste aller Menschen will, und die, die das, was für alle das Beste ist, stets zu ihrer Regel und Richtschnur machen, eben dadurch auch zu der höchsten für sie möglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit führt; nur unter der Bedingung kann die Vernunft es für Pflicht, für nothwendig erklären, stets so zu denken und zu handeln. Ist hingegen kein Gott, und bin ich blos

für

für dieß Leben bestimmt, habe ich nach dem Tode nichts zu fürchten und zu hoffen: so kann nicht mehr von mir gefordert werden, als daß ich das Beste aller in so weit befördre, in so weit das mit meinem eignem Besten bestehen kann. Ich handle gerecht, wenn ich so handle, und wenn auch nur alle Menschen nach diesem Grundsatze handeln: so wird es schon nach und nach mit der Menschheit besser werden.

Dagegen wird S. 17. eingewendet: "es sey völlig umsonst, die Sprache des Gewissens von frühen Eindrücken, von Erziehung, Gewohnheit, oder andern zufälligen Verhältnissen ableiten zu wollen. Denn nicht zu gedenken, daß äußere Umstände nie so etwas allgemeines hervorbringen können: so setzt selbst das Vorurtheil von Pflicht, die Pflicht schon zum voraus." Ich kann dieß nicht anders verstehen, als so, daß man deswegen nicht behaupten könne, es sey ein bloßes Vorurtheil, daß der Mensch Pflichten habe; weil kein Mensch zu diesem Vorurtheil gekommen seyn würde, wenn der Mensch keine Pflichten hätte; wenigstens würde dann nicht so allgemein dieses Vorurtheil unter den Menschen herrschen können. Soll dieß der Sinn dieses Satzes seyn: so kann ich ihn nicht für wahr halten. Es können Vorurtheile sehr allgemein, Jahrtausende lang ganz allgemein, unter den Menschen geherrscht haben, ohne daß daraus im geringsten auf Wahrheit in denselben geschlossen werden könnte. Ich will nur einige moralische Vorurtheile zum Beyspiele anführen. Sehr allgemein hat das Vorurtheil unter den Menschen geherrscht, und sehr allgemein herrscht noch bis jetzt

das

das Vorurtheil, daß die Tugend von Gott mit sinnlichen sichtbaren irdischen Gütern vollkommen gerecht belohnt, das Laster mit sinnlichen sichtbaren irdischen Uebeln vollkommen gerecht bestraft werden müsse; weil Gott vollkommen gerecht sey. Jetzt aber sieht die aufgeklärtere Vernunft es ein, daß dieß Vorurtheil in unrichtigen Begriffen von der für den Menschen eigentlich bestimmten Glückseligkeit, und von den eigentlichen Belohnungen der Tugend und Strafen des Lasters seinen Grund habe. — Lange und sehr allgemein herrschte in den ältern Zeiten das Vorurtheil, und zum Theil noch bis jetzt, daß Gott erst durch ein Opfer versöhnt werden müsse, wenn er an einem ehemals Lasterhaften, nun aber der Gesinnung nach gebesserten Menschen, wieder sein heiliges Wohlgefallen haben, und ihn zur Seligkeit führen solle. Die richtiger urtheilende Vernunft findet aber jetzt dieß Vorurtheil in anthropomorphischen Vorstellungen von Gott gegründet, die mit der Lehre Jesu und der Vernunft von Gott nicht bestehen können. — Es hätte also auch wohl ein Vorurtheil von Pflicht aus theoretischfalschen Meinungen entstehen können, ohne daß dieß schon Pflicht zum voraus setzte. Alle Anerkennung von Pflichten, das ist, von der Nothwendigkeit des erkannten Guten, gründet sich unter Ungelehrten auf die Ueberzeugung von höhern unsichtbaren Wesen, denen der Mensch Gehorsam, und Rechenschaft von seinem Verhalten schuldig sey; und auf den Glauben, daß jedem Menschen, der andern etwas thue, was er nicht wollen würde, daß es ihm geschähe, wenn er an ihrer Stelle

wäre;

wäre; oder andern nicht leiste, was er wollen würde, daß es ihm geleistet würde, wenn er an ihrer Stelle wäre, die Strafe eines gerechten Richters und Vergelters drohe. Die Vernunft sagt dem Menschen, daß das **Unrecht** sey, weil der Andre auch ein Mensch ist, und er es nicht billigen könnte, wenn der andre ihn so behandelte; und die Religion sagt dem Menschen, daß es **Pflicht** sey, jeden Menschen so zu behandeln, wie man von ihm behandelt zu werden wollen würde. Darum ist Pflicht kein Vorurtheil, denn die Gründe der Pflicht sind der Vernunft als wahr einleuchtend. Leuchtete hingegen es der Vernunft ein, daß es ein bloßes Vorurtheil wäre, daß wir andre eben so behandeln sollen, wie wir wollen, daß sie uns behandeln; daß zwar die Menschen das aus guten Gründen unter einander für **unrecht** erklärt hätten, weil es das Wohl der Menschen erfordre, daß das für **unrecht** erkannt werde; daß aber der Mensch keinem andern, als sich selbst und andern Menschen wegen seines Verhaltens verantwortlich, und die Idee von einem höchsten Regierer und gerechten Richter aller Menschen zwar eine sehr wohlthätige Idee, aber auch blos wegen ihres Einflusses auf ein allgemein wünschenswerthes Verhalten der Menschen angenommen, und durch keine hinlängliche Gründe der Gegenstand derselben als wirklich zu erweisen sey: so würde auch die Pflicht des Menschen, oder **die Nothwendigkeit, so zu denken und zu handeln,** unerweislich seyn, und derjenige, welcher Macht genug besäße, um sich vor der Strafe der Obrigkeit zu sichern, würde sich nicht scheuen dürfen, anders zu handeln.

Daß

Daß das Gewissen etwas Ursprüngliches im Menschen sey, und gar nicht von Erziehung, Unterricht und Beyspiel abhänge, ist unerweislich. Nur das Vermögen, vernünftig zu werden, kann mit Grund als etwas Wesentliches und Ursprüngliches betrachtet werden. Selbst die subjective Vernunft jedes Menschen, oder der Grad und die Art der Ausbildung des ihm eigenthümlichen Vernunftvermögens, hängt ja immer auch von Erziehung und Unterricht, und andern äußern Umständen ab. Wie das Vernunftvermögen, so ist auch das Vermögen des Gewissens in jedem Menschen etwas Wesentliches und Ursprüngliches. Das Gewissen kann also eben so wenig, als die Vernunft, blos von Erziehung, Unterricht und andern äußern Umständen abgeleitet werden. Ein Wesen, dem die Anlage zur Vernunft fehlte, könnte kein Mensch vernünftig machen. Ein Wesen aber, das vernünftig werden kann, kann auch gewissenhaft werden. Das Gewissen entsteht im Menschen, sobald seine Vernunft anfängt, über den Werth oder Unwerth seiner Gesinnungen, Vorsätze, Entschließungen und Handlungen zu urtheilen. Das Gewissen ist das dem Menschen eigne Urtheil über den sittlichen Werth oder Unwerth gewisser Gesinnungen und Handlungen nach Gründen der Vernunft; oder über das, was der Mensch, als ein vernünftiger Mensch, wollen oder nicht wollen, thun oder nicht thun sollte. Die Materie des Gewissens, oder dasjenige, was der Mensch für recht oder unrecht hält, wird ihm durch Unterricht gegeben. Die

Form

Form des Gewissens aber, oder daß er nun auch so darüber urtheilt, ist ein Werk seiner eigenen geistigen Selbstthätigkeit, wie jedes Urtheil eines Menschen. Denn es ist vergebens, einem Menschen noch so viel zu sagen, noch so viele Gründe vorzuhalten; wenn er sie nicht mit eigner Selbstthätigkeit in ein Eigenthum seines Geistes verwandelt, und entweder blos auf das Ansehen Andrer, aus Achtung für ihren Verstand, ihre Einsichten, ihre Gelehrsamkeit, ihren berühmten Namen, oder nach einer durch eigenes Nachdenken erlangten Ueberzeugung annimmt. Dieß lehrt jeden Menschen leicht sein eigenes Bewußtseyn.

Daß es vom Unterricht und der Erziehung des Menschen abhängt, ob er dieß oder jenes für recht oder unrecht halte, das beweiset die Geschichte, wie mich dünkt, deutlich genug. Sie bestätigt es, daß Religionsirrthümer und Vorurtheile Menschen so verblenden konnten, daß sie für Pflicht hielten, was die besser unterrichtete Vernunft durchaus pflichtwidrig achten muß. Sie bestätigt das nicht nur von einzelnen Menschen; sondern von ganzen großen Gesellschaften von Menschen. Wie wäre dieses möglich, wenn die Pflicht in jedem Menschen etwas ursprüngliches wäre? — Richtig ist die Bemerkung, daß die Pflicht aus der Vernunft hervorgeht, denn sie ist das Resultat der durch Vernunft erlangten und beurtheilten Erkenntniß der Menschen von ihrer Natur und Bestimmung. Aber sie geht nicht blos aus der subjectiven Vernunft des Menschen und blos durch eigne Selbstthätigkeit hervor; sondern sie geht aus

der objectiven Vernunft, aus der Summe der Vernunfterkenntnisse hervor, welche die Menschen nach und nach aus hinlänglichen Gründen als wahr angenommen, und so einleuchtend gemacht, und mit so hinlänglichen Gründen unterstützt haben, daß sie andern zur Ueberzeugung mitgetheilt werden können. Der subjectiven Vernunft jedes einzelnen Menschen werden diese Wahrheiten und ihre Gründe mitgetheilt, und so werden sie zu richtigen Begriffen von ihrer Pflicht, und zur Ueberzeugung von derselben geleitet.

Aber, heißt es ferner S. 17, es läßt sich nicht denken, daß äußere Umstände allein so etwas allgemeines hervorbringen können, als die Pflichtbegriffe unter den Menschen sind. Sehr richtig! Nicht äussere Umstände allein können das hervorgebracht haben. Aber auch nicht die subjective Vernunft jedes Menschen allein bringt das hervor. Der Grund liegt darin, daß alle Menschen eine und eben dieselbe Anlage vernünftig zu werden mit einander gemein haben; ferner darin, daß allen zu einigem Nachdenken geübten Menschen die Nothwendigkeit einleuchtet, nicht blindlings ihren Neigungen und Trieben, sondern vernünftiger Ueberlegung zu folgen; daß alle Menschen eine und eben dieselbe Natur, einerley Bedürfnisse, einerley Verlangen nach Glückseligkeit gemein haben, und das erkennen, was geschehen müsse, wenn die möglichstgrößte Glückseligkeit unter den Menschen befördert werden soll; und endlich, daß allen Menschen der Schluß von der Wirkung auf die Ursache als ein gegründeter Schluß einleuchtet, daß sie ihre

Ab-

Abhängigkeit nicht verkennen können, und daß sie durch das Nachdenken über das Wesen, von dem sie abhängen, so natürlich auf den Glauben an einen unendlich mächtigen, weisen und gütigen, heiligen und gerechten Schöpfer geleitet werden, dessen Wille jedem Menschen durch die Vernunft sein Gesetz bekannt mache, seine Absichten an ihm selbst und an jedem andern Menschen zu befördern.

Also nicht in äußern Umständen allein, aber auch nicht in der Vernunft allein, sondern in der gleichen Beschaffenheit der wesentlichen Eigenschaften aller Menschen, und in der überall gleichen, Weisheit und Güte verkündigenden, ihren Schöpfer verherrlichenden, Einrichtung der Natur der Welt, in welcher alle Menschen ihr Vernunftvermögen ausbildeten, ist die Allgemeinheit der Begriffe von Pflicht, und der Stimme des Gewissens gegründet, die das fordert, was des Schöpfers Wille, und was für alle das Beste ist. Könnte jemals es den Verächtern der Religion und Tugend gelingen, den Glauben an das Daseyn Gottes mit wirklich gnügenden Gründen zu widerlegen, und zu beweisen, daß dasjenige, was bisher als Pflicht betrachtet ward, nicht das Beste, sondern die Befriedigung jeder Neigung, nicht blos für einen und den andern Menschen, sondern für die ganze menschliche Gesellschaft, der Weg zur größten irdischen Glückseligkeit, und nach diesem Leben nichts zu erwarten noch zu fürchten sey: so würde Irreligiosität und Lasterhaftigkeit nach Grundsätzen eben so allgemein werden, wie jetzt Religiosität und Gewissen sehr allgemein ist. Nur weil beydes unmög-

lich ist, und weil vielmehr, mit der fortgehenden Aufklärung der Menschheit, die Gründe für den Glauben an Gottes Daseyn und an die Unsterblichkeit der Seele immer einleuchtender werden, so viel einleuchtender werden, daß die kühnste Kritik unsrer Zeiten doch das Bekenntniß ablegen muß, daß sich die Möglichkeit einer solchen Einrichtung der Welt nicht wohl anders, als unter Voraussetzung dieses Glaubens begreifen lasse; nur deswegen, weil sich dieser Glaube an Gott, und der aus dem Glauben an Gott so deutlich hervorgehende Glaube an Unsterblichkeit, dem kühnsten Zweifler, dem spitzfindigsten Sophisten, dem schaamlosesten Gottesleugner, so unwiderstehlich aufdringt; als in dem großen Buche der Natur mit unvertilgbarer und unübersehbarer Flammenschrift aufgezeichnete Wahrheit aufdringt; weil dieser Glaube den Tugendhaften, wie ein sanftes himmlisches Licht überall begleitet, jede Dunkelheit ihm aufhellt, vor jedem Irrwege ihn warnt, und ihm den Weg zu seiner Bestimmung mit der größten Sicherheit zeigt; weil der Stral dieser göttlichen Wahrheit den Frevler, der sich in die Nacht des Unglaubens einzuhüllen strebte, dennoch oft wie ein Blitz überrascht, und ihn sich selbst in seiner ganzen Niedrigkeit darstellt; nur deswegen kann der Begriff der Pflicht bey den einzelnen Menschen zwar durch Erziehung, Unterricht, Gewohnheit und Beyspiel verfälscht, aber niemals Pflicht und Gewissen ganz vertilgt, nie Lasterhaftigkeit und Irreligiosität der allgemeine Glaube der Menschen werden.

In einem gewissen Sinne kann man sagen, wie S. 17. "Pflicht ist das Absolute, das Höchste, und es läßt sich bey ihr nicht weiter fragen, wozu sie nützt; sie ist an sich selber gut." Denn es liegt im Begriff der Pflicht, daß sie, weil sie Pflicht ist, keine Ausnahme leide, durchaus nothwendig, und das allernothwendigste für den Menschen sey; denn Pflicht ist ja nur das, dem diese Eigenschaften zukommen. Könnte noch erst die Frage seyn, könnte es noch vernünftiger Weise bezweifelt werden, daß sie nicht allein gut, sondern das Beste sey: so könnte sie nicht Pflicht seyn. Als Pflicht muß sie nicht nur an sich gut, sondern an sich und ihrem Begriffe nach das Beste seyn.

Aber dieß darf doch nicht so verstanden werden, als ob nicht zur Ueberzeugung von der Pflicht objective Gründe nöthig seyn, und erst entschieden werden müsse, was das Beste sey, an sich nämlich das Beste, oder der höchste Zweck, der Endzweck, den sich der Mensch vernünftiger Weise vorsetzen müsse, ehe über die Pflicht entschieden werden könne. Es kann nicht vom Menschen behauptet werden, daß ihn eine unbedingtgebietende innere Stimme der Vernunft seiner Pflicht gewiß mache, ohne daß er nach Gründen derselben fragen dürfe. Man behauptet zwar auch dieses von der Pflicht des Menschen, weil man dasjenige, was von der Idee eines reinvernünftigen Willens eines endlichen Wesens gilt, geradezu auf Menschen überträgt, als ob der Menschen Wille ein reinvernünftiger Wille endlicher vernünftiger Wesen sey; da doch der Wille der Menschen zwar so

gedacht werden kann, aber die eigne und fremde Erfahrung einen jeden lehrt, daß der menschliche Wille nicht ein reinvernünftiger, absolutfreyer; sondern ein sinnlichvernünftiger, nur einer durch seine jedesmalige Erkenntniß bedingten Freyheit von der Herrschaft sinnlicher Neigungen fähiger Wille sey, und daß derselbe, dem Wesen des Menschen zu Folge, nie ein andrer, nie von diesen Bedingungen frey werden könne. Ein reinvernünftiger Wille will nichts, als was die Vernunft gebeut, weil es die Vernunft gebeut, nicht um irgend eines Gegenstandes willen, der dadurch wirklich werden soll, sondern blos um des Gesetzes willen. Hingegen der menschliche sinnlichvernünftige Wille ist von der Erkenntniß abhängig, und der Mensch erlangt diese Erkenntniß nach und nach durch die Betrachtung der Gegenstände seiner Erkenntniß. Daher kann der menschliche Wille auch nicht anders, als durch Gründe, die von der Beschaffenheit der Gegenstände seiner Erkenntniß, und von den Eigenschaften, die er selbst an denselben erkannt hat, das ist, nicht anders, als durch objective Gründe bestimmt werden. Wenn die menschliche Vernunft dem Menschen etwas als seine Pflicht bekannt machen soll: so muß sie ihm auch immer die objectiven Gründe bekannt machen, nach welchen dieß für ihn Pflicht sey.

Für den Menschen ist also eigentlich das Vernunftvermögen, oder das Vermögen, zu erkennen, was wahr und gut ist, und durch diese Erkenntniß seinen Willen zu bestimmen, das Absolute, das Höchste, wobey sich nicht weiter fra-

gen

gen läßt, warum es gut sey, und welches an sich gut ist. Dieß Vermögen ist ihm wesentlich und ursprünglich eigen. Er hat es sich nicht selbst gegeben oder erworben. Es ist ihm nicht von Menschen gegeben und mitgetheilt. Denn, gesetzt auch, daß dasselbe von Aeltern auf ihre Kinder mit der Zeugung fortgepflanzt würde, woher hatten es denn die ersten Menschen? Das menschliche Geschlecht muß einmal einen Anfang genommen haben. Das sagt ihm seine Vernunft, und sie lehrt ihn, daß er den Grund der Entstehung der ersten Menschen, und also auch des Vernunftvermögens in keiner vernunftlosen Kraft denken könne, weil es ein offenbarer Widerspruch seyn würde, das Vernunftlose für die Ursache der Vernunft zu halten. Eine vernünftige Kraft muß der Urheber des Vernunftvermögens der ersten Menschen, und also des Vernunftvermögens eines jeden Menschen seyn. Menschen konnten wohl dieß Vermögen ausbilden und entwickeln helfen, aber geben konnten sie es ihm nicht. Dieß Vermögen ist ihm allein unter den Geschöpfen auf der Erde eigen. Dieß erhebt den Menschen als sein wesentlicher Vorzug über die Thiere. Was sich durch Vernunftgründe als wahr und gut erweisen läßt, das muß wahr und gut seyn. Was sich durch Vernunftgründe als des Menschen Bestimmung erweisen läßt, das muß seine Bestimmung seyn. Was sich durch Vernunftgründe als nothwendig erweisen läßt, damit der Mensch seine Bestimmung erreiche, das muß für den

Menschen nothwendig seyn. Dieß sind Folgerungen, die nothwendig aus dem allen Menschen wesentlichen Vorzuge des Vernunftvermögens fließen, und diese sind der Grund alles Glaubens und aller Pflicht des Menschen. Es ist daher das unverantwortlichste Verbrechen gegen die Menschheit, wenn dem Menschen sein Vermögen, zu erkennen, was wahr und gut ist, abgesprochen oder nur zweifelhaft gemacht wird. Denn hätte der Mensch nicht das Vermögen, was wahr und gut ist, zu erkennen: so wäre er auch keiner Tugend, nur der Unterscheidung des für ihn Nützlichen und Schädlichen fähig, nur ein vollkommneres Thier. So könnte auch keine Offenbarung ihm geben, was die Vernunft nicht vermögte. Denn die Vernunft muß ja jede Offenbarung prüfen, und ihre Wahrheit erweisen, welches sie nicht vermögte, wenn sie nicht erkennen könnte, was wahr und gut ist. Es giebt kein andres Mittel für den Menschen, zu erkennen, was wahr und gut ist, als das Vermögen der Vernunft. Daher muß auch das von allen Menschen für wahr und gut erkannt werden, was durch Gründe der Vernunft als wahr und gut erwiesen werden kann, und die Einwendung, daß auch dieß dennoch vielleicht unwahr und nicht gut seyn möge, weil wir durch Erfahrung nur von dem, was bisher geschehen ist, nicht von dem, was nothwendig immer geschehen müsse, gewiß werden können, muß als geradezu ungereimt und vernunftwidrig verworfen werden; denn auf ein bloßes Vielleicht ohne Gründe etwas annehmen oder bezweifeln, ist unvernünf-

nünftig. Ein vernünftiger Zweifel muß Gründe für sich haben, und Gründe, an der allgemeinen Gültigkeit allgemeiner Erfahrungen zu zweifeln, sind nicht möglich, weil die Erfahrung nicht allgemein wäre, wenn sich Erfahrungen des Gegentheils angeben ließen, und weil nur auf allgemeine stetige Erfahrungen allgemeine Vernunftgrundsätze gebaut werden.

Sehr dunkel ist S. 18. die Erklärung des sittlichen Gesetzes, daß wir in allen Maximen, wonach wir handeln, die moralischen vernünftigen Wesen zum höchsten letzten Zwecke unserer Handlungen machen sollen. Es ist dunkel, was das heiße, ein Wesen zum höchsten Zwecke seiner Handlungen machen? Es ist desto dunkler, da nach der kritischen Philosophie nicht alle Menschen moralische Wesen sind; sondern nur die, die den kategorischen Imperativ in ihrem Innern hören; dagegen die andern nur Dinge und Sachen, nicht Personen heißen. Und wie soll ich am Ende erkennen, wer ein moralisch vernünftiges Wesen sey?

Setzt man dafür: Wir sollen in jedem Menschen ein Wesen anerkennen, das mit uns gleicher Natur ist, und eben dieselben Rechte hat, die wir haben; niemand thun oder versagen, wovon wir nicht vernünftiger Weise wollen können, daß er es uns thäte oder versagte, wenn wir an seiner Stelle wären; nur das thun, was, als allgemeines Gesetz gedacht, die möglichstgrößte Vollkommenheit

und Glückseligkeit aller Menschen befördern würde: so ist das, wie ich glaube, für alle verständlich. Die Vernunft fragt aber, warum wir das sollen? und sie findet die Gründe des Sollens, 1) in der allen Menschen gemeinschaftlichen Gleichheit der Natur oder des Wesens, 2) in der Abhängigkeit aller Menschen von einem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, der aller Menschen Vollkommenheit und Glückseligkeit möglichst zu befördern uns gebeut, und 3) in der daraus herfließenden Ueberzeugung, daß wir nur nach dem Maaße unsre eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit möglichst befördern, je nachdem wir dem Willen Gottes folgen, das heißt, je nachdem wir stets die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit für alle zu befördern zu unserm Endzweck machen. Das Bewußtseyn des Gesetzes, welches mich und alle Menschen verbindet, ist nicht ein unmittelbares Bewußtseyn eines ursprünglichen Gesetzes in mir. Aber es ist das Bewußtseyn, daß ich mich selbst nach erkannten Gründen zum Gehorsam gegen dieß Gesetz verpflichtet achte, und meinen Willen durch meine eigene Erkenntniß bestimme. Dadurch unterscheide ich mich als ein moralisches Wesen von allen, physischer Nothwendigkeit unterworfenen vernunftlosen Wesen.

---

## Zweyter Abschnitt.

## Ich bin frey.

Auch ich bin von der Freyheit des menschlichen Willens überzeugt; aber in einem andern Sinne, und aus andern Gründen, als die sind, die dieser Abschnitt angiebt. Es ist wahr, die Vernunft überzeugt mich von der Nothwendigkeit, einem allgemeinen, alle Menschen verbindenden Gesetze zu folgen. Denn ich kann es einsehen, daß ich offenbar mein eignes Verderben wollte, wenn ich diesem Gesetze, dem Gesetze einer unendlichen Weisheit und Güte und Macht, nicht folgen wollte; und daß überhaupt das Beste, was ich wollen kann, mir nur unter der Bedingung zu bewirken möglich ist, daß ich diesem Gesetze folge. Darum erkenne ich mich verbunden, diesem Gesetze zu folgen, weil das das Beste für Alle und für mich selbst ist, das Beste, was ich wollen und wählen kann. — Ich soll, nach diesem Gesetze, ehrlich seyn, wenn ich auch in diesem Leben nicht nur keinen Vortheil; sondern selbst blos und unvermeidlich den Verlust aller irdischen Güter dabey voraussähe. Ich soll andrer Rechte nicht verletzen, wenn auch meine wichtigsten irdischen Güter, ja selbst mein Leben, darüber verloren gehen sollte, u. s. w. — Nun entsteht aber in meinem Innern die Frage: ob ich denn auch diesem Gesetze folgen **könne**? Wenn ich überzeugt bin, daß das mich verbindende Gesetz das Gesetz meines Schöpfers ist, das Gesetz des Allwissenden, Unendlichweisen, Heiligen, Gerechten und Allgütigen: so kann ich auch nicht zweifeln, daß mir

das möglich seyn müsse, was er von mir fordert. Denn da Er will, daß ich dem Gesetze folgen soll: so hat Er mir auch gewiß dazu die Kraft gegeben. Als der Allweise hat Er gewiß auch die Mittel gewollt und veranstaltet, da er den Endzweck gewollt hat. — Aber da ich, wie meine Erfahrung und mein Selbstbewußtseyn mich lehren, alle Vorzüge meines Geistes, die ich erlangen kann, nur durch selbstthätige Uebung erlangen kann: so folgt daraus, daß mein Schöpfer will, ich solle seinem Gesetze folgen, noch nicht, daß er mir die Kraft dazu schon anerschaffen habe, ohne daß ich sie mir erst erwerben dürfte; sondern nur, daß er mir das Vermögen anerschaffen, und die Mittel, die ich bedarf, veranstaltet habe, mir diese Kraft zu erwerben. Daß dieß wirklich so sey, bestätigt mir auch meine Erfahrung. So lange ich über die Gründe eines mich verbindenden Gebots noch nicht hinlänglich nachgedacht, die Nothwendigkeit, demselben zu folgen, und zwar stets und ohne Ausnahme, als dem Besten, was ich wählen könne, zu folgen, deutlich genug zu erkennen, mich noch nicht bestrebt, und mich noch nicht zur Fertigkeit im richtigen Urtheil über diese meine Pflicht erhoben habe: so lange verleitet meine sinnliche Neigung mich wohl zu dem Irrthum, daß es für mich besser sey, meiner Neigung und nicht meiner Pflicht zu folgen, und sie bestimmt alsdenn meinen Willen, das Gebot zu übertreten. Aber wenn ich die Gründe meiner Pflicht mir hinlänglich deutlich vorgestellt, wenn ich in meinem Innern oft das Urtheil ausgesprochen habe:

das

das ist das Beste, nur das mußt du wählen, das ist deine Pflicht; wenn ich mich so durch Uebung zur Fertigkeit erhoben habe, richtig über meine Pflicht zu urtheilen: so kann ich auch meinen Willen zum Gehorsam gegen meine Pflicht bestimmen, und wenn ich auch für mein ganzes irdisches Leben nur Schaden, nicht Vortheil an irdischen Gütern, dabey voraussähe. So überzeugt mich meine Erfahrung davon, daß und wie ich immer mehr werden kann, was ich werden soll, und daß ich nicht der Uebermacht der sinnlichen Neigung über meinen Willen meiner Natur nach nothwendig unterworfen; sondern **vermögend bin, von der Herrschaft jeder Neigung, durch Selbstthätigkeit in der Uebung zur deutlichen und richtigen Erkenntniß meiner Pflicht, frey zu werden.**

Hingegen wenn ich mir keine Gründe anzugeben wüßte, warum ich das sollte, was ich zu sollen meinte; wenn die Tugend ein **Ich weis nicht Was,** und die Achtung für Pflicht und Tugend auf ein **Ich weis nicht Was** gegründet wäre: so würde die Vernunft aus der innern unerklärbaren, und in Absicht ihres Grundes unerweislichen, Stimme des **Sollens** und der Pflicht noch nicht auf das **Können** schließen können. Denn das **Können** würde dann auch auf ein bloßes **Meinen,** das sich so wenig, als das Sollen, durch Gründe rechtfertigen ließe, angenommen werden, und die eigne Erfahrung würde bald die Meinung vom Können alles dessen, was man solle, widerlegen und so die Verwerfung des Glaubens an das Sollen und Können am Ende

nach

nach sich ziehen, weil sich aus der Erfahrung ergäbe, daß das Letztre vom sinnlichvernünftigen Menschen nicht so gelte, wie es in der Idee von einem reinvernünftigen Willen gilt. — Ueberhaupt müßte, wenn kein Grund wäre, an Gott, als an unsern Schöpfer und heiligen Gesetzgeber nach theoretischer Vernunfterkenntniß zu glauben, und wenn also die Vernunft, unabhängig vom Glauben an einen Schöpfer, blos aus der Beurtheilung der Natur des Menschen über seine Pflicht, oder vielmehr dann blos über das, was für ihn das Beste sey, entscheiden sollte, zuerst über das Können nach der Erfahrung und Beobachtung der allen Menschen gemeinschaftlichen natürlichen Eigenschaften entschieden seyn, ehe über das, was der Mensch sich als sein Gesetz, und als das höchste ihm erreichbare Ziel, vorsetzen solle, entschieden werden könnte. Denn mit der Berufung auf eine innere Stimme, welche keinem Menschen Zweifel an seiner Pflicht übrig lasse, würde man, wie ich in der vorhergehenden Abhandlung gezeigt zu haben glaube, nicht ausreichen.

Es ist sehr einleuchtend, wie S. 20. bemerkt wird, daß dem, der so handeln muß, oder nicht anders handeln kann, als er handelt, kein Gesetz gebieten könnte, daß er anders handeln solle. Sobald ich also erkenne, daß ich anders handeln soll, als ich handle, sobald erkenne ich auch, wenn es mir anders unleugbar gewiß ist, daß ich anders handeln soll, daß ich nicht einer zwingenden Naturnothwendigkeit unterworfen sey. Aber damit bin ich noch nicht zu der Ueberzeugung erhoben, daß ich auch stets

das

das könne, was ich soll. Selbst bey den vernunftlosen Thieren findet ein Sollen statt. Sie können auch anders, als sie es sollen, ihre Kraft gebrauchen. Der Ochse, der vor den Pflug oder Wagen gespannt ist, und durch ein Lenkseil regiert wird, weis, daß er ziehen, und wohin er ziehen soll, und kennt die Stimme seines Treibers. Er kann sich ihm widersetzen, er kann ihm aber auch folgen; er wählt das letztre, weil er sich vor den Schlägen scheuet, mit welchen seine Widerspänstigkeit bestraft wird. Ist er deswegen, weil er keine bloße Maschine, sondern selbstthätig ist, in dem Sinne frey, worin wir dem Menschen Freyheit beylegen? Ein Wirken, das nicht durch physische Kräfte nothwendig bestimmt wird, ist darum noch kein Wirken durch Vernunft. Daß der Mensch durch Vernunft jede sinnliche Neigung zu beherrschen fähig ist, das giebt dem Menschen den Vorzug der Freyheit von der Herrschaft des Instincts, dem das Thier unterworfen ist. Hätte das Thier eine deutliche Kenntniß seiner Stärke: so würde dasselbe sich nicht von Menschen zwingen lassen. Weil ihm aber diese deutliche Kenntniß fehlt: so läßt es sich durch die Furcht vor den unangenehmen Gefühlen, die es sich zuzog, wenn es seine Kräfte wider den Menschen brauchen wollte, zum Gehorsam gegen den Willen des Menschen bestimmen. Daher scheut auch das wilde Thier den Menschen nicht, weil es seine Kräfte kennen gelernt, und nie einen Zwang gefühlt hat; aber andre Thiere scheut es, wenn es deren Uebermacht erfahren hat, oder schon durch das Beyspiel der Alten, da es noch klein war, gewöhnt ist,

die-

dieselben als furchtbare Feinde zu betrachten. Immer aber ist es beym Thier ein sinnlicher Trieb, der dasselbe durch die Furcht vor dem Schmerz, oder durch die Begierde nach dem, was ihm behäglich ist, bestimmt. Das Thier ist frey vom Zwange des bloßen Naturmechanismus; aber es ist nicht frey vom Zwange des Instincts. Hingegen der Mensch ist frey vom Zwange des Instincts. Er kann seinen Willen zu dem bestimmen, was seinen sinnlichen Neigungen das Unangenehmste ist, wenn er sich durch hinlängliche Gründe überzeugt hat, daß dieß wirklich das Beste sey. Er ist frey vom Zwange des Instincts, bestimmt durch seine jedesmalige Erkenntniß, und fähig, sich zu einer so deutlichen Erkenntniß von einer jeden Pflicht zu erheben, daß er dadurch seinen Willen bestimmen kann. Denn er kann seiner Natur nach immer vollkommner in der Erkenntniß seiner Pflicht, und in der Fertigkeit, seinen Willen durch dieselbe zu bestimmen, und beydes nur durch Selbstthätigkeit seines Geistes werden.

Verdienst und Schuld, Tugend und Laster können dem Menschen nicht deswegen beygelegt werden, weil seine Handlungen nicht nothwendiger Weise geschehen müssen, und weil er auch anders handeln kann, als er soll; denn beydes hat der Mensch bis auf einen gewissen Grad mit den vernunftlosen Thieren gemein. Auch nicht blos, wegen seiner Selbstthätigkeit, denn auch das Thier bestimmt selbstthätig sich selbst in vielen Stücken. Es war nicht ein unwiderstehliches Schicksal, das den wohlgezogenen Haushund abhielt, seinem Herrn etwas wider seinen

Wil-

Willen zu nehmen; er selbst bestimmte sich durch die Vorstellung von den Schlägen, die ihm sonst drohten, zu der Enthaltsamkeit. Vielmehr ist es die Vernunft, und das Vermögen, sich in seinen Handlungen, erhaben über sinnliche Neigungen, zu dem zu bestimmen, was die Vernunft für das Beste erkennt, um dessen willen wir dem Menschen Verdienst und Schuld, Tugend und Laster, sittlichen Werth und Unwerth beylegen. Verdienst nämlich, weil er es selbst ist, der ohne Zwang sich durch seine Erkenntniß des Besten zu dem bestimmt, was wirklich für Alle das Beste ist, und selbst dann, wenn er auch noch so viel Angenehmes dabey aufopfern muß. Schuld, weil er werden kann, und nur durch eigne Thätigkeit werden kann, was er werden soll, und es ihm also als etwas, das er künftig unterlassen muß, zugerechnet werden kann, wenn er Böses gethan hat. Es ist nicht die Schuld der allgemeinen menschlichen Natur, es ist hingegen die Schuld seiner persönlichen Beschaffenheit und Unvollkommenheit, die er ablegen kann und verbessern soll. Tugend, weil die selbsterworbene Fertigkeit seines Geistes zum Gehorsam gegen das Gesetz nun sein Eigenthum ist, und er nun mit eignem Eifer nach dem strebt und zu dem taugt, was für Alle das Beste ist. Laster hingegen, weil die Fertigkeit im Bösen sein eignes Werk ist, und er sie ablegen kann und soll. Das Thier kann kein allgemeines Gesetz erkennen und befolgen, es kann sich nicht durch Vernunft, nur durch sinnliche Neigung bestimmen. Darum kann es zwar nützlich oder schädlich, aber nicht tu-

tugendhaft oder lasterhaft seyn. Es kann einen Geldwerth in Vergleichung mit andern Dingen haben; aber keinen sittlichen Werth oder Unwerth, das ist, keinen Werth oder Unwerth in dem Sinne, worin derselbe vernünftigen Wesen beygelegt wird. — Freylich also, wenn man eine Wirkung der Natur einer Wirkung der Vernunft entgegengesetzt, und nur das Natur nennen will, was nicht durch Vernunft bewirkt wird: so kann man im ganzen Reiche der Natur nie einen hinreichenden Grund für Tugend und Laster, oder für einen moralischen, guten oder bösen Willen finden. Aber wenn man alles Endliche, das ist, Eingeschränkte und Abhängige, mit dem Namen der Natur benennt, um es vom Schöpfer der Natur zu unterscheiden, und wenn man vernunftlose und vernünftige Naturwesen unterscheidet: so widerstreitet der Begriff der Schranken und der Abhängigkeit gar nicht dem Begriffe eines vernünftigen, selbstthätigen, sich selbst durch Vernunft bestimmenden, und die Freyheit von der Herrschaft jeder Neigung zu erringen fähigen Wesens, bey welchen also auch Tugend und Laster, ein guter oder böser Wille sich finden kann.

Welches das allgemeine Gesetz für alle Menschen sey; daß es für mich, als für einen vernünftigen Menschen, nothwendig sey, diesem Gesetze zu folgen, wenn ich das Beste wählen will, und daß es vernunftwidrig sey, das erkannte Beste dem erkannten Schlechtern nachzusetzen; daß ich jenem Gesetze folgen könne, und unter welchen Bedingungen ich das könne; daß es auch Naturgesetze für meine vernünftige Natur

gebe,

gebe, und daß diese die Bedingung seyn, unter welcher allein mein Geist das kann, was ihm seiner Natur nach möglich ist; daß auch mein Vermögen, dem Gesetze zu folgen, welches ich durch meine Vernunft für das allgemeine Gesetz aller Menschen erkenne, an diese Naturgesetze meines Geistes gebunden sey: das alles lehrt mich die Beobachtung der Wirkungen meines Geistes, und die Erfahrung und das Selbstbewußtseyn der Gesetze meines Geistes, welches ich dadurch erlange. Indem ich mir also das Vermögen beylege, von der Herrschaft jeder Neigung frey zu werden: so lege ich mir dadurch nur eine Kraft bey, die von der organischen, und blos nach Gesetzen der Organisation, und des vernunftlosen Instincts wirkenden Natur, und deren Gesetzen unabhängig ist; aber nicht gerade Unabhängigkeit meiner vernünftigen Kraft von allen Naturgesetzen, und von allen Gesetzen einer andern Macht, außer mir selbst. Ein Wesen, welches soll, darf deswegen noch nicht absolut frey seyn. Es ist hinreichend, wenn es bedingt frey ist, das ist, durch eigenen Gebrauch ihm gegebener Mittel immer freyer werden kann. Das Sollen schließt freylich, wie S. 21. erinnert wird, die Möglichkeit des wirklichen Gegentheils in sich. Aber diese ist noch nicht Freyheit; sie ist Schwäche und Unvollkommenheit, wenn von der bedingten Möglichkeit des Gegentheils der Pflicht bey vernünftigen Wesen die Rede ist; und sie ist Endlichkeit und wesentliche Einschränkung endlicher vernünftiger Wesen, wenn von der unbedingten wesentlichnothwendigen Möglichkeit des Gegentheils der Pflicht bey denselben

geredet wird. Auch das ist noch nicht Freyheit, daß die Veränderungen eines Wesens durch vorhergehende Ursachen nicht allemal nothwendig bestimmt werden. Denn auch bey Thieren werden die Veränderungen derselben nicht allemal durch vorhergehende Ursachen nothwendig bestimmt. Richtiger hingegen scheint mir S. 22. die Erklärung der Freyheit, daß sie das Vermögen sey, das zu wollen, was die Pflicht erfordert. Nur würde ich noch bestimmter setzen, das Vermögen, standhaft zu wollen und zu thun, was die Pflicht erfordert. Denn ein bloßes vorübergehendes Wollen des Pflichtmäßigen, über welches noch immer wieder die sinnliche Neigung siegt, ist vielmehr ein Beweis sittlicher Knechtschaft, oder der noch fortdauernden Herrschaft der Neigung über die Vernunft, und nicht ein Beweis der Freyheit. Aus dieser Ursache würde ich die Freyheit nicht beschreiben als das Vermögen eines guten, aber auch eines bösen Willens. Wir haben gewiß die Freyheit mit Gott gemein. Freyheit ist Gottähnlichkeit. Je freyer wir werden, desto ähnlicher werden wir Gott. Nun aber kann bey Gott die Möglichkeit, das Böse zu wollen, nicht gedacht werden. Also gehört diese nicht zum Begriff der Freyheit, sondern der Endlichkeit. Freyheit kann mit wesentlicher Nothwendigkeit sehr wohl bestehen, nur nicht mit Nothwendigkeit, die ihren Grund in der organischen Natur, oder im Instinct, in blinden vernunftlosen Naturtrieben hat. Bey endlichen Wesen, die sich zur Freyheit der Kinder Gottes hinaufgearbeitet haben, ist zwar mit dem Vermögen, dem Sittengesetze zu folgen, auch die

wesentliche Möglichkeit, ihm entgegen zu handeln, verbunden; aber nicht, weil und in so fern sie frey von der Herrschaft der Neigung sind, sondern weil und in so fern sie endliche, eingeschränkte, nur einer nach und nach errungenen Vollkommenheit fähige Wesen sind.

Allerdings ist aber die Freyheit, im strengsten Sinne des Wortes, Selbstthätigkeit. Nämlich **Selbstthätigkeit durch Vernunft.** Der Beysatz **durch Vernunft**, unterscheidet die Freyheit von jeder andern Selbstthätigkeit einer jeden andern Kraft. Denn jede Kraft ist selbstthätig. Nur eine vernünftige Kraft ist selbstthätig durch Vernunft. Sie ist das Vermögen, eine Reihe von Handlungen von selbst anzufangen, ohne durch Naturursachen, in so fern diese der Vernunft entgegengesetzt sind, genöthigt oder durch etwas anders, als die vernünftige Erkenntniß des Besten bestimmt zu werden. Von meiner moralischen Gesinnung, von meinem sittlichen allein durch die Vernunft bestimmten Willen, bin ich der selbstthätige Urheber durch mein eigenes Streben nach vernünftiger Erkenntniß meiner Pflicht, und nach der Fertigkeit, meinen Willen durch dieselbe zu bestimmen. Bin ich böse gesinnt: so muß ich mir das zurechnen, denn ich weis, ich soll und kann gut werden, und ich kann es nur durch eigne Thätigkeit werden. Daß mir also das Böse noch eigen ist, das liegt daran, daß ich noch die Thätigkeit nicht bewies, die ich beweisen sollte, und meine Vernunft fordert also, indem sie das Böse für Böse erkennt, mich zum selbstthätigen Streben auf, mich zu verbessern.

Mag das Böse gleich in einer Unvollkommenheit meiner Natur seinen Grund haben, so fern von Thaten die Rede ist: so ist dieß doch keine wesentlichnothwendige Unvollkommenheit meiner Natur. Ich kann und soll sie ablegen, und muß mir also, wenn ich Böses an mir wahrnehme, das Urtheil sprechen, daß ich noch nicht bin, der ich seyn soll, noch nicht gethan habe, was ich thun soll. Bin ich gut gesinnt, und thue ich Gutes: so giebt das mir einen Werth. Denn ich selbst bestimme mich dazu durch meine mir erworbene vernünftige Einsicht. Darum giebt es mir auch ein Verdienst vor Menschen, wenn gleich vor Gott ich mir kein Verdienst beylegen kann.

Denn Gott, meinem und der ganzen Welt Schöpfer, Erhalter und Regierer, verdanke ich mein Daseyn, meine selbstthätige Kraft, mein Vermögen, vernünftig und frey von der Herrschaft der Neigung, und immer freyer zu werden, und alle Mittel, durch deren Gebrauch allein ich immer weiser und besser, vollkommner und freyer werden kann. Ich bin also nicht der einzige Urheber des Guten, das ich will und thue. Die Kraft und die Mittel dazu verdanke ich Gott. Aber ich bin doch der selbstthätige Urheber des Guten, das ich will und kann. Denn ohne eignes Streben kann ich nicht gut werden. Es widerstreitet nicht dem Begriffe von meiner Freyheit, daß ich die Kraft und die Mittel frey zu werden Gott verdanke. Denn ich bins, der sie gebraucht. Halte ich noch das Böse für besser, als den Gehorsam gegen Gottes Willen: so bin ich durch meine Selbstthätigkeit der alleinige Urheber des Bösen

in

in so fern, daß Gott daran kein Antheil beygelegt werden kann. Es hat blos in der mir eignen Unvollkommenheit seinen Grund, wenn ich noch böse bin. Nicht in Gottes Willen, denn Gott will nur, daß ich gut, und immer besser werden soll. Er hat mich geschaffen, nicht um des Bösen willen, das ich thue, so lange ich mich noch nicht zur Freyheit von der Herrschaft der Neigung hinaufgearbeitet habe; sondern um des Guten willen, nach welchem ich streben soll. Sobald ich weis, daß etwas Böse ist, sobald ist auch das Böse, das ich thue, sittlich böse, wenn ich es wissentlich thue; wenn gleich meine Neigung noch das Uebergewicht über die Vernunft hat, und ich also noch nicht von dieser bösen Neigung frey bin. Denn daß ich weis, daß es böse ist, das muß mich auffordern, mir es zuzurechnen, weil ich weis, daß ich es nicht thun soll, und daß es nur an mir liegt, die Mittel zu gebrauchen, wodurch ich mir die Freyheit von der Herrschaft der bösen Neigung erringen kann. Ich muß also mir die Schuld zurechnen, und mir das Urtheil sprechen, daß Gott an mir sein heiliges Misfallen habe, wenn ich nicht mit allem Eifer strebe, immer besser zu werden. Hingegen wenn ich mir es bewußt bin, daß ich darnach ernstlich strebe, und bey wirklichem Abscheu vor allem Bösen aus Uebereilung und Schwachheit thue, was ich nachher für Unrecht erkenne: so muß ich zwar das Unrecht als Unrecht erkennen, bereuen und ernstlich zu vermeiden streben; aber ich weis, an meiner Gesinnung hat Gott sein heiliges Wohlgefallen.

Indem ich mir meiner Freyheit von der Herrschaft sinnlicher Neigungen bewußt werde: so erhebt mich dieß Bewußtseyn allerdings in so fern über die ganze sinnliche Natur, in so fern ich in mir ein Vermögen erkenne, jeden sinnlichen Reiz, jeder sinnlichen Lust oder Unlust zu widerstehen. Denn nur Gründe, die ich durch Vernunft denken kann, bestimmen meinen Willen, ohne Mitwirkung irgend eines Gegenstandes, der meine Sinne berührte, oder an sich auf meine Sinne wirken könnte. In so fern also erkenne ich meinen Willen für unabhängig von der Natur. Aber deswegen erkenne ich mich selbst noch nicht für ein von der Natur ganz unabhängiges Wesen. Denn theils erkenne ich mich nicht für absolut frey; sondern nur für vermögend, immer freyer zu werden. Theils bedarf ich der Natur, als Erkenntnißquelle, woraus ich meine Pflichten immer deutlicher, richtiger und überzeugender erkenne. Auch erkenne ich freye Wesen nicht gerade für solche, die sich selbst die Gesetze geben, nach welchen sie regiert werden. Denn ich gebe mir meine Gesetze nicht; sondern ich erkenne die Gesetze, welche mein Schöpfer und der Schöpfer der ganzen Natur mir gegeben hat. Wer sich Pflichten und Rechte zuschreibt, denkt sich nicht nothwendig als Gesetzgeber; sondern als ein durch Vernunft seine Pflichten selbstthätig erkennendes und befolgendes Wesen. Das Bewußtseyn des Sittengesetzes berechtigt uns allerdings, uns für übersinnliche Wesen zu halten, oder vielmehr in uns eine übersinnliche vernünftige Natur von der sinnlichen zu unterscheiden. Aber uns für absolut freye, und von der

Na-

Natur ganz unabhängige Wesen zu halten, kann uns dieß Bewußtseyn nicht berechtigen. Denn es ist noch ein anderes, ganz unabhängig von der Natur seyn, und ein anderes, zur Freyheit von der Herrschaft jeder sinnlichen Neigung zu gelangen vermögend seyn, und nur dieses Vermögen versichert uns unser Bewußtseyn. — Wenn die neuere Philosophie nach S. 24. bewiesen hat, daß wir von übersinnlichen Dingen nichts erkennen können: so kann sie doch nie beweisen, daß unsre Schlüsse von Wirkungen, die wir unleugbar erkennen, deren Ursache wir aber nicht erfahren können, auf eine derselben gemäße übersinnliche Ursache falsch seyn. Denn sie vermag uns keine andre Ursache dieser Wirkungen zu entdecken, und eben so wenig vermag sie die Gültigkeit des Schlusses von einer Wirkung auf eine ihr gemäße Ursache zu widerlegen. Sie muß uns im Besitz der Gründe unsers Glaubens an die Wirklichkeit übersinnlicher Ursachen solcher Wirkungen lassen; wenn wir gleich gern darauf Verzicht thun, das Daseyn und die Beschaffenheit solcher Ursachen auf eben die Art zu erkennen, wie wir das erkennen, was wir unmittelbar erfahren.

Anstatt, wie S. 25=30. gelehrt wird, die Natur und die Moral als zwey von einander verschiedene Erkenntnißquellen zu unterscheiden, können wir, ohne zu befürchten, je widerlegt zu werden, die unmittelbare Erfahrung und Anschauung als die eine, und vernünftige Schlüsse von der Erfahrung auf das, was wir nicht unmittelbar erfahren und anschauen können, als die andre Quelle unsrer Ee-

kenntniß unterscheiden. Aus der letztern Quelle schöpfen wir die Erkenntniß des allgemeinen Gesetzes, welches alle Menschen, als Menschen, verpflichtet, und daß wir diesem Gesetze folgen können, lehrt uns in Absicht unsrer selbst unsre eigne Erfahrung, sobald wir die Mittel gehörig anwenden, durch welche dieß uns möglich ist. Wollten wir die Idee einer transscendentellen unbedingten Freyheit annehmen: so verwickelten wir uns in unverkennbaren Widersprüchen mit unsrer eignen Erfahrung und unserm Bewußtseyn. Denn beyde sagen uns, daß wir nur unter der Bedingung einer gewissen Selbstthätigkeit unsers Geistes, aber nicht ohne diese Bedingung, von der Herrschaft jeder Neigung frey werden können, und daß wir noch nicht völlig frey sind, sondern nur immer freyer werden können.

Aus dem Bewußtseyn, daß wir nicht müssen, sondern sollen, und daß es in unsrer Macht steht, ob wir dem, was wir als Pflicht erkennen, folgen wollen oder nicht, kann nur auf Selbstthätigkeit unsers Geistes, nicht auf unbedingte Freyheit desselben, geschlossen werden; denn unser Bewußtseyn sagt es uns auch, daß immer Gründe unsre Wahl bestimmen, die entweder aus einem richtigen, oder aus einem für richtig gehaltenen, Urtheil über den Gegenstand unsrer Wahl hergenommen sind, und also unser Rechthun immer von unserm Erkenntnißzustande abhängt. Wir würden uns selbst widersprechen, wenn wir behaupten wollten, daß wir nicht überwiegender Bewegungsgründe bedürfen, um unsern Willen zu bestimmen. Diese Gründe nehmen

wir

wir immer aus der Natur, oder aus Schlüssen her, die auf Naturbetrachtung, Anschauung und Erfahrung gebauet sind, und erkennen uns in so fern allerdings für abhängig von der Natur, als der Erkenntnißquelle, deren wir bedürfen, um immer weiser und besser zu werden.

Das Sittengesetz und die Verbindlichkeit, die ich anerkenne, meiner Vernunft, und nicht meiner Neigung zu folgen, setzt nicht unbedingte, sondern nur bedingte Freyheit des Willens vom Uebergewicht, das ist, nur die Möglichkeit, unter gewissen Bedingungen vom Uebergewicht jeder Neigung frey zu werden, voraus. Der Glaube an ein durch die Vernunft uns bekannt gemachtes allgemeines Gesetz für alle Menschen, und an die Realität unsrer moralischen Natur, kann uns also nicht berechtigen, uns unbedingte Freyheit beyzulegen. Für vermögend durch Selbstthätigkeit immer freyer zu werden, erkennen wir uns der Erfahrung gemäß, und so erkennen wir in uns eine organische Natur, deren Kraft nach mechanischen Gesetzen ohne unser Zuthun wirkt, und eine vernünftige, selbstthätige, sich selbst nach ihrer jedesmaligen Erkenntniß bestimmende Natur, die einer immer höhern Vollkommenheit fähig ist.

Das Sittengesetz ist, zu Folge aller Erfahrungen, dem Menschen eben so wenig angeboren und ursprünglich eigen, als die Vernunft. Nur durch Erziehung von Menschen, und Verbindung mit Menschen, wird der Mensch vernünftig. Von der ihm gegebenen Erziehung, Anweisung und Uebung, hängt sein Begriff von seiner Bestimmung und seinen

Pflichten ab. Die Bestimmung und Pflicht des Menschen muß ihm durch theoretisch einleuchtende Gründe erwiesen werden. Man darf die Ueberzeugung von derselben nicht bey ihm voraussetzen. Der Mensch ist nicht ursprünglich religiös und gewissenhaft. Er muß erst von seiner Pflicht überzeugt seyn, ehe er überhaupt eines Gewissens, eines innern richtenden, billigenden oder misbilligenden Urtheils, über seine Grundsätze, Gesinnungen und Handlungen fähig ist. Gründe, deren Wahrheit der Mensch nicht ableugnen kann, ohne seiner eignen vernünftigen Einsicht zu widersprechen, sind das Fundament, auf welches allein ein allgemeines Gesetz der Sittlichkeit, oder der Bestimmung des Willens nach einem durch die Vernunft selbst anerkannten Gesetze, gebauet werden kann. Diese Gründe sind aus der Natur des Menschen, aus seinem Verhältnisse zur Welt, und zum Schöpfer der Welt und der Menschen herzunehmen. Wir müssen den Menschen zuerst überzeugen, daß und warum er stets vernünftiger Ueberlegung, stets der Vernunft und nie der Lust oder Unlust folgen müsse, nämlich weil diese ihrer Natur nach blind und unfähig ist, ihn sicher zu leiten, die Vernunft hingegen sein edelster Vorzug vor den Thieren, und allein geschickt ist, seine Führerinn auf seinem Lebenswege zu seyn. Wir müssen ihn ferner überzeugen, daß die Vernunft durch das Nachdenken über die Einrichtung der ganzen Welt zu der Einsicht geleitet wird, daß sie den Grund des Daseyns derselben nur in einem unendlich weisen, mächtigen und gütigen Urheber derselben annehmen

könne, und also durch diese Einsicht gedrungen werde, das Daseyn Gottes zu glauben. Dann werden wir es ihm auch einleuchtend machen können, daß es seine Pflicht sey, Gottes Endzweck stets zu seinem Endzweck zu machen, weil er nichts wider Gott vermag, sondern sich selbst in ein unvermeidliches Verderben stürzt, wenn er dem weisen und gütigen Willen Gottes nicht folgt, der stets das Beste Aller und auch sein Bestes will; hingegen gewiß ist, das Beste für sich und für Alle zu bewirken, wenn er stets dem Gesetze Gottes folgt, daß er, nicht eigennützig, sondern gemeinnützig, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern streben soll. Dann wird man ihn auch von seiner Bestimmung zur Unsterblichkeit, und zu einer ewig sich erhöhenden Tugend und Glückseligkeit, und von den unvermeidlichen gerechten Strafen des Ungehorsams gegen Gott überzeugen können. Dann wird er endlich auch es nicht bezweifeln können, daß sein Schöpfer ihm die Kraft zu allem Guten gebe, welches Er ihm zur Pflicht gemacht hat, und wenn er dann belehrt wird, was er zu thun, und welche Mittel er zu gebrauchen habe, um diese Kraft zu erwerben: so wird ihn seine eigne Erfahrung überzeugen, **daß er vom Uebergewicht einer jeden Neigung frey werden kann**, wenn er nur die Mittel dazu gehörig anwendet. Hingegen vermag ich es nicht einzusehen, wie man den Menschen durch eine bloße Verweisung auf das Bewußtseyn des Sittengesetzes in ihm von seiner Freyheit, und noch dazu von einer unbedingten Freyheit seines Willens überzeugen könne.

## Dritter Abschnitt.

## Ich glaube an eine moralische Welt.

An eine moralische Welt glauben heißt hier eben so viel, als an eine moralische Weltordnung glauben, das ist, an eine solche Ordnung S. 40, in welcher alle Veränderungen durch den höchsten moralischen Zweck bestimmt werden, und sich nach demselben richten. Dieser Glaube soll aus der Pflicht hervorgehen, die Natur zu moralischen Zwecken und stets nach moralischen Gesetzen zu gebrauchen. Aus dieser Pflicht soll deswegen folgen, daß die Ordnung der Natur eine moralische Ordnung sey, weil wir sonst 1) kein Recht hätten, die Natur nach moralischen Gesetzen zu gebrauchen, und 2) weil sonst der Zweck, den die Vernunft gebeut, unmöglich und also die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch wäre.

Beyde Gründe können nach meiner Einsicht keinen Glauben an eine moralische Weltordnung hervorbringen. Denn 1) wenn ich meiner Pflicht gemäß zu handeln gewiß bin: so kann mein Recht und meine Befugniß, so zu handeln, mir nicht zweifelhaft seyn. Was ich soll, das muß mir erlaubt seyn. 2) In Absicht der leblosen und empfindungslosen Natur kann gar nicht vom Rechte die Rede seyn, in so fern die einzelnen Theile derselben nicht ein Eigenthum eines Andern sind, der auf ihren Besitz und Gebrauch ein Recht hat. Denn sie selbst kann keine Rechte haben. 3) In Absicht der lebenden und empfindenden Natur lehrt mich die Vernunft ihr Recht auf ein

ihr angemessenes Wohlseyn in so fern achten, daß ich mich keiner Grausamkeit gegen sie schuldig mache, indem ich sie zu meinen Zwecken gebrauche. Mein Recht aber, sie zu meinen Zwecken zu gebrauchen, gründet sich theils auf mein Bedürfniß, theils auf die Ordnung, die ich in der Natur wahrnehme. Ich bedarf der Thiere zu meinen Zwecken, daß sie theils für mich durch ihre Kräfte nützlich werden, theils mir Nahrung und Kleidung geben; und ich sehe ja deutlich die Natur so geordnet, daß das Geringere um des Größern willen da ist. Müssen Thiere nach der Ordnung der Natur selbst andern Thieren zur Nahrung dienen: so kann ich desto weniger an meinem Rechte zweifeln, mich ihrer als eines vorzüglich stärkenden Nahrungsmittels zu bedienen. Gesetzt, die Natur wäre das Werk eines blinden vernunftlosen Mechanismus; wem hätte ich dann Rechenschaft zu geben vom Gebrauch derselben, außer nur mir selbst und andern Menschen? Mag die Natur gar keinen Zweck haben: genug, daß ich einen Zweck habe, zu welchem ich ihrer bedarf. Also wenn übrigens die Ordnung und Einrichtung der Welt es mir gestattete, sie mir als eine Wirkung blinder vernunftloser Kräfte zu denken: so würde ich deswegen nicht an meinem Rechte zweifeln können, sie zu meinen Zwecken zu gebrauchen, und die Frage, ob ich dazu ein Recht hätte, würde nicht den Schluß veranlassen, daß die Natur moralische Zwecke haben müßte; sondern sie würde durch meine Pflicht, zu deren Erfüllung ich der Natur bedarf, beantwortet werden. Wenn ich auf eine wüste Insel käme, und

dort eine Menge von Materialien fände, aus welchen ich mir eine Wohnung erbauen könnte: so würde ich nicht fragen, ob diese auch deswegen auf die Insel gebracht seyn, damit ich sie zu diesem Zwecke gebrauchen mögte; sondern nur, ob sie auch eines andern Menschen Eigenthum sind, dem ich sie dann eben so wenig wider seinen Willen nehmen darf, so wenig ich es für recht halten kann, daß mir jemand mein Eigenthum wider meinen Willen nehme.

Der zweyte Grund ist eben so wenig beweisend. Eine moralische Ordnung in der Anwendung der Natur wäre möglich, wenn auch die Natur keine moralische Zwecke hätte. Denn moralische Ordnung im Gebrauch und in der Vertheilung der Naturdinge ist das Werk des vernünftigen Willens vernünftiger Wesen. Brauchten nur diese die Naturdinge nach moralischen Gesetzen: so würden sie durch einen solchen Gebrauch ihre Vollkommenheit und eine derselben gemäße Glückseligkeit möglichst befördern. Das Sittengesetz kann also zwar den Menschen gebieten, wie überhaupt, so auch bey dem Gebrauch der Natur, der Vernunft zu folgen. Aber daraus kann noch gar kein Glaube an eine moralische Weltordnung hergeleitet werden. Es ist dem vernünftigen Wesen, in so fern es blos auf seine Pflicht und deren Erfüllung sieht, gleichgültig, ob die Natur ein Werk der Vernunft oder eines vernunftlosen Mechanismus sey? In beyden Fällen bleibt seine Pflicht die Anwendung derselben nach Gesetzen der Vernunft; der Gegenstand der Anwendung sey, was er wolle.

Uebrigens fällt mir ein Widerstreit zwischen manchen Sätzen dieses Abschnitts auf, welchen zu heben ich sehr schwer finde. Es heißt S. 35: Im Laufe der Natur selbst bemerkt der Mensch nicht, daß sie sich moralischen Zwecken unterwürfe, oder daß dergleichen in ihr wirksam wären. S. 36. Die Moral verlangt eine ganz andre Ordnung der Dinge, als diejenige ist, welche wir in der Natur wahrnehmen. S. 37. Jeder sieht ein, daß die Ordnung der Natur eine andre ist, als diejenige, welche das moralische Gesetz fodert. — Dennoch heißt es S. 47. Das Gefühl unsrer eignen Würde erzeugt in uns den zuversichtlichen Glauben, daß die Natur moralischen Gesetzen gehorche. Ich muß annehmen, daß die Welt moralischen Zwecken wirklich unterworfen sey; und S. 53. ich bin wirklich von einer sittlichen Ordnung aus moralischen Gründen fest überzeugt. — Wie? Wenn ein jeder einsehen könnte, daß die Ordnung der Natur eine andre sey, als diejenige, welche das moralische Gesetz fordert: könnte er denn aus moralischen Gründen vom Gegentheil überzeugt werden? Kann die theoretische Einsicht der practischen Ueberzeugung geradezu widersprechen? So weit meine Menschenkenntniß reicht, habe ich das Gegentheil immer bestätigt gefunden, und muß nach meiner Erfahrung erwarten, daß, wenn man die Menschen zu der Ueberzeugung brächte, daß es einleuchtend erkannt werden könne, daß die Ordnung der Natur nicht diejenige sey, welche das moralische Gesetz fordert, aller Glaube an eine moralische Weltordnung wegfallen müßte! Es wird daher nicht unnütz seyn, die Anklage der

Ord-

Ordnung der Natur, welche hier vorgetragen ist, nach ihrem Grunde oder Ungrunde genauer zu untersuchen.

Es heißt S. 36: "Die ganze Natur ist blind, ein Zusammenhang von Ursachen, welche ihre Wirkungen hervorbringen, sie mögen mit den moralischen Zwecken zusammenstimmen, oder nicht. Das unbedeutendste Insect, und der weiseste Fürst der Erde, sind der Natur gleich viel werth. Ein Ausbruch des Vesuvs wird sie beyde verschlingen, wenn sie in seine Flammen gerathen. Sie hat zur Erhaltung des Geschlechts vernünftiger Wesen nicht sicherere Anstalten getroffen, als zur Erhaltung der giftigen Schlangen, oder der geringsten Gräser. In diesem Allem wird nichts Moralisches erblickt."

Kann die Vernunft wohl ein solches Urtheil über die Natur für gerecht erkennen? Ich glaube dieß nicht! Sie sagt uns vielmehr: Unterscheide die einzelnen Naturwesen, und die ganze Natur! Vernunftlose Wesen sind als solche freylich blind, das ist, vernunftlos. Aber ist denn auch die Ordnung und Verbindung derselben unter einander, oder die ganze aus vernunftlosen und aus vernünftigen Wesen bestehende Natur blind, und so eingerichtet, daß sie als ein bloßes Werk vernunftloser sich ohne Bewußtseyn und Zweck verbindender Kräfte beurtheilt werden könnte? Stimmen in der That die Wirkungen der Natur nicht mit moralischen Zwecken zusammen? Bringen sie nicht theils eine so feste und regelmäßige Ordnung in den Naturveränderungen, theils eine so zweckmäßige Verbindung derselben unter einander

und

und der Theile der organischen Körper, theils ein so allgemeines Wohlseyn der Lebenden, und einen so angemessenen Gegenstand der Uebung und Anwendung der Vernunft und dadurch alle Erkenntniß der Wahrheit, Weisheit und Tugend unter den vernünftigen Wesen hervor, daß deine Vernunft diese Ordnung für unverbesserlich erkennen, und wenn sie darüber klügeln und dieselbe meistern will, sich bald überzeugen muß, daß sie durch die geringste Veränderung, welche sie in Gedanken hervorbrächte, wirklich das Ganze und die einzelnen Theile zerrütten und verschlimmern würde? Nimm in Gedanken nur eines der Elemente, nur einen Stoff, nur eine bildende Kraft aus der Reihe der Naturwesen hinweg; ändre nur ein Naturgesetz, und du bringst das Ganze in Unordnung, und machst das Leben und Wohlseyn vieler tausend Lebenden unmöglich. Könntest du wirklich das Urtheil fällen, daß das Leben des unbedeutendsten Insects, und des weisesten Fürsten der Erde, der Natur gleich viel werth sey? Wie unendlich groß ist der Unterschied zwischen den Anstalten, die in der Natur für ein Insect, und denen, die für den Menschen getroffen sind! Der Mensch erhält seinen Leib ohne Mitwirkung seiner Vernunft aus den Händen der Natur; und welch ein Wunder der Weisheit und Zweckmäßigkeit ist nicht der menschliche Leib! Wäre in der That der Mensch und das Insect zu Folge der Einrichtung der Natur von gleichem Werth: warum zeichnete denn die Natur den ersteren durch eine Organisation vor dem letzteren aus, die den Vorzug deutlich zeigt, den unter allen Naturwesen

die Natur dem Menschen beygelegt hat? Durch diese seine Organisation ist er allein des uneingeschränktesten Gebrauchs und Genusses der Naturgüter fähig, wozu seine Vernunft ihn berechtigt; und was noch mehr ist, diese seine Organisation macht ihm die Ausbildung und Veredlung seines Vernunftvermögens erst möglich! Es ist wahr, ein Ausbruch des Vesuvs wird den Menschen, wie das Insect, verschlingen, wenn sie beyde in seine Flammen gerathen. Aber hat denn die Natur nicht für den Menschen hinlänglich gesorgt, damit er nicht in die Flammen gerathe? Hat sie ihn nicht mit den angemessensten Werkzeugen der Sinne und des Gefühls ausgerüstet, wodurch er, vermittelst seiner Vernunft, jede Gefahr, die er zu vermeiden, und die Mittel, welche er dawider zu gebrauchen hat, kennen und anwenden lernen kann. Beym Menschen ist es die Schuld seiner Unvorsichtigkeit, wenn ihn die Flamme verzehrt; wenn dieß hingegen beym Insect ein unvermeidliches Schicksal ist. — Es ist wahr, die Anstalten der Natur zur Erhaltung giftiger Schlangen und der geringsten Gräser sind nicht minder sicher, als diejenigen, welche zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts getroffen sind. Aber wenn jene gleich nach dem Zeugnisse der Erfahrung nicht minder sicher sind: sind sie denn auch eben so groß, so mannigfaltig, durch solchen Aufwand von Mitteln und Kräften ausgezeichnet, wie diejenigen, die zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts getroffen sind? Kannst du in diesem Allem das Moralische verkennen, was auf eine den Menschen so auszeichnende Weise in der Na-

Natur zum Behuf der Zwecke des Menschen veranstaltet ist? Wo ist irgend eine Gattung von Thieren, für welche solch ein Aufwand gemacht wäre, als für die Menschen? In eben dem Maaße, in welchem eine Thiergattung die andre an Vollkommenheit übertrift, ist auch ein desto größerer Aufwand der Natur für dieselbe bemerklich. Aber so unendlich weit die Vernunft den Menschen über das vollkommenste Thier erhebt, so unendlich viel reicher ist auch der Aufwand der Natur für ihn, als für irgend eine Art der Thiere. Ist dieß nicht alles dem moralischen Gesetze gemäß, das uns den Menschen höher, als irgend etwas außer ihm, in der ganzen vernunftlosen Natur zu achten gebeut? Stimmt dieß nicht alles vollkommen mit der Regel der Vernunft überein, welche das Geringere dem Größern, das Unwichtigere dem Wichtigern gehörig unterzuordnen gebeut?

Dieselbe Beschuldigung der Natur wird S. 36-38. fast noch härter wiederholt: "Das moralische Gesetz verlangt, daß wir das Leben des Menschen heilig achten, und auf keine Weise verletzen sollen. Aber der Natur ist das Leben eines Menschen wie nichts. Die Wasserfluth reißt ganze Städte voll vernünftiger Bewohner mit fort; die Pest würgt ganze Schaaren unschuldiger Menschen, ohne nach ihren Rechten, nach ihrer Schuld oder ihrem Verdienst zu fragen. Die Natur bekümmert sich nicht um Recht und Pflicht. Wer mit ihr einen Kampf beginnt, muß unterliegen, wenn er nicht stärker ist, als sie, oder wenn er sie nicht durch ihre eigne Macht zu bezwingen weis. Sie ist es also nicht, die der Mensch

zu befragen hat, wenn er wissen will, wie er handeln soll."

Auch diese Beschuldigung werden wir ungerecht finden, wenn wir sie ruhig untersuchen. Es ist wahr, des Menschen Leben soll uns heilig seyn; aber doch nicht unbedingt heilig, nur so lange, als kein größeres Gut es erfordert, ihm dasselbe zu nehmen. Ich bin verpflichtet, dem Mörder, der mich umbringen will, das Leben zu nehmen; wenn ich auf keine andre Weise mein Leben wider ihn in Sicherheit sezzen kann. Eben so muß der Bösewicht sterben, wenn das gemeine Wohl es erfordert, sein Verbrechen mit Todesstrafe zu belegen.

Es ist nicht richtig, daß der Natur das Leben des Menschen wie Nichts sey! Wer ist es denn, der des Menschen Leben so lange erhält, als es hier dauert? Wahrlich nicht der Mensch allein mit seiner Vernunft! Er kennt nicht den hundertsten Theil der Bedingungen, von welchen sein Leben abhängt, das sogleich aufhören muß, wenn nur einer der Kanäle seines Bluts und seiner Lebenssäfte sich verschließt, und auf die eine oder die andre Weise des Blutes Umlauf stockt. In der That, anstatt zu klagen, daß der Natur das Leben des Menschen wie nichts sey, sollen wir billig staunen über die unbegreiflich weisen Anstalten, welche die Natur zur Erhaltung des menschlichen Lebens getroffen hat. Denn sollten wir uns unser Leben erhalten, und wäre nicht ohne unser Zuthun in der Einrichtung unsers Leibes alles zur Erhaltung und Verlängerung

unsers Lebens veranstaltet: so würden wir auch nicht einen Augenblick uns unser Leben fristen können.

Kann das ein Beweis seyn, daß das Leben der Menschen der Natur wie nichts ist, daß Wasserfluthen und ansteckende Seuchen viele unschuldige Menschen wegraffen? Gewiß nicht vor dem Richterstuhl der unpartheyischen Vernunft! Ich habe schon oben erinnert, daß selbst nach moralischen Gesetzen das Leben des Menschen höhern Zwecken aufgeopfert werden soll. Und doch wollte der Mensch die Einrichtung als unmoralisch meistern, daß Winde und Stürme da sind, welche auch Wasserfluthen verursachen können? Sollten keine Stürme, keine starke Bewegungen der großen Wasserschätze der Erde seyn? Leuchtet uns nicht die Nothwendigkeit und Wohlthätigkeit derselben für die Gesundheit der ganzen Menschheit ein? Warum wählt sich der Mensch Gegenden zur Wohnung, in welchen er vor solchen Gefahren nicht sicher seyn kann? Genug, daß es dem Menschen nicht an Mitteln fehlt, sich vor diesen Gefahren zu sichern! Daß Seuchen ansteckend und verheerend um sich greifen, das wollen wir der Natur vorwerfen? Dann tadelten wir ja die ganze Einrichtung unsers Leibes, der, indem er die mannigfaltigste Verbindung zwischen uns und der Natur außer uns bewirkt, auch der Aufnahme des Stoffs der Krankheit fähig seyn mußte. Mögten wir jene wohl verlieren, um dadurch Sicherheit vor Ansteckung zu gewinnen?

Die Vernunft lehrt uns nicht der Natur, sondern der Unvorsichtigkeit der Menschen die Schuld beymessen, wenn eine Pest ganze Schaaren wegrafft; denn sie lehrt uns, daß die Mittel in der Natur bereitet sind, durch welche dieß verhütet werden kann, wenn nur der Mensch diese Mittel gehörig anwendet.

Darf man sagen, die Natur weis nichts von Recht und Pflicht, weil die Wasserfluth den vernünftigen Menschen nicht minder, als den vernunftlosen Klotz mit sich fortreißt? Wo steht das Recht des Menschen geschrieben, daß die Natur sein Leben heilig und unverletzlich seyn lassen müsse? Kann der Mensch nach dem moralischen Gesetz wohl im Ernste eine solche Forderung machen, daß ihn kein Wasser ersäufen, kein Feuer verzehren, kein Blitz erschlagen, keine Pest anstecken müsse? Muß nicht seine Vernunft ihm sagen, daß er eben so, wie alle andre Naturwesen, der beständigen Ordnung der Natur unterworfen werden mußte, wenn die Ordnung der Natur eine beständige, das ist, eine zur Uebung seiner Vernunft geschickte, ihm zuverlässige Erfahrungen und Schlüsse möglich machende Ordnung seyn sollte? Wenn die Natur alles für ihn gethan, und ihm nichts zu thun übrig gelassen hätte, um Gefahren von sich abzuwenden: wie viele Antriebe, Mittel und Gelegenheiten würde er dann weniger gehabt haben, seine Vernunft auszubilden? Was heißt das, die Natur bekümmert sich nicht um Recht und Pflicht? Soll das so viel heißen: sie hat die Gesetze der Vernunft

nunft nicht den vernunftlosen Wesen vorgeschrieben? Wahrlich so wäre die darauf gegründete Anklage eben so grundlos, als wenn man sie tadeln wollte, weil sie dem Holze nicht die Festigkeit des Eisens, dem Feuer nicht die Eigenschaften des Wassers gegeben hätte! Entweder müßte sie keine vernunftlose Wesen hervorbringen, oder diese müßten auch beständigen und unabänderlichen Gesetzen unterworfen seyn! In wie fern kann sich die Natur um Recht und Pflicht bekümmern, als in so fern, in so fern sie die Summe ihrer Güter in einem angemessenen Verhältnisse zur größern oder geringern Wichtigkeit der Naturwesen für das Ganze auch in verschiedener Maaße mehr oder minder reichlich austheilt? Und ist das nicht der Vernunft in der Ordnung der Natur einleuchtend? Ist nicht überall das Eine um des andern willen, das Leblose um der Lebenden, und alles um der Vernünftigen willen so eingerichtet zu achten, wie es eingerichtet ist? Hätte die Natur dem vernünftigen Menschen den Leib eines Insects, oder eines Fisches, oder irgend eines Thiers gegeben: so mögte er sie anklagen, daß sie ihm Unrecht gethan hätte. Aber kann er es verkennen, daß die Einrichtung seines Leibes unendlich vollkommner ist, als die Einrichtung irgend eines andern Leibes, und daß die Anweisung, welche die Natur ihm mit der Einrichtung seines Leibes auf die Ausbildung und Anwendung seines Vernunftvermögens, und auf den Genuß aller Güter der Natur, und auf die Veredlung derselben nach seinen Bedürfnissen und Zwecken gegeben hat, dem hohen Range vollkommen gemäß ist, der

er als ein Naturwesen unter allen übrigen Naturwesen behauptet?

Was heißt das: die Natur ist es nicht, die der Mensch zu befragen hat, wenn er wissen will, wie er handeln soll? Soll das so viel heißen, daß er nicht fragen soll, wie die Natur in einem Thiere, oder in einem leblosen Geschöpfe wirkt: so ist das einleuchtend, denn er ist kein Thier und kein lebloses Wesen. Er sieht es ein, daß er seine Vernunft gebrauchen, und vernünftiger Einsicht, die ihm zur Führerinn gegeben ist, folgen müsse. Aber wenn er vernünftig über die Einrichtung der Natur nachdenkt, was erkennt er denn als die Wirkung aller Einrichtungen der Natur? Offenbar 1) eine beständige und sich immer gleich bleibende Regel, die ein jedes Wesen, in seiner Art zu wirken, befolgt. Dadurch wird 2) zugleich die Erhaltung und Versorgung einer unzähligen Menge von Gattungen und Arten lebender, und sich ihres Lebens freuender Wesen bewirkt. Auch ist 3) in jedem Naturwesen, im Pflanzenreiche wie im Thierreiche, die zweckmäßigste Verbindung sehr mannigfaltiger Theile zu einem wohlgeordneten Ganzen, vollendete Vollkommenheit, oder Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke erkennbar, so daß unsre Vernunft die Mittel zu dem dadurch erreichten Zweck sich nicht vollkommner denken kann, als sie dieselben wirklich gewählt und angewendet findet. Endlich 4) ist in der ganzen Natur die Unterordnung des Unwichtigern unter das Wichtigere, des Geringern unter das

Vor-

Vorzügliche, und die Veranstaltung einleuchtend, daß für ein jedes Naturwesen auch ein desto größerer Reichthum von Gütern bereitet ist, je mehr Fähigkeit es hat, der Güter der Natur zu genießen, und je mehr es zu seinem Wohlseyn von den Gütern der Erde bedarf. Ist nicht die Erkenntniß dieser Einrichtung der Natur höchst lehrreich für den vernünftigen Menschen, wenn er über seine Bestimmung und seine Pflicht nachdenkt? Sie lehrt ihn 1) daß er auf eine beständige und regelmäßige Ordnung in der Natur beym Gebrauch aller Naturdinge zu seinen vernünftigen Zwecken Rechnung machen könne, und darnach den Gebrauch derselben einrichten solle. Wie könnte er sich Regeln für den Gebrauch der Dinge in der Natur entwerfen, wenn in der Natur nicht alles nach festen, stetigen und unabänderlichen Gesetzen erfolgte? Nur durch diese Stetigkeit der Naturgesetze und Naturveränderungen ist Erfahrung für ihn erst möglich, und zu Folge der beobachteten Stetigkeit der Natur wird die Erfahrung für ihn eine so zuverlässige Lehrerinn, daß er sich für einen thörichten Zweifler erkennen müßte, wenn er nicht vom Vergangenen auf das Künftige, vom Gegenwärtigen auf das künftig zu Erwartende, von Ursachen auf Wirkungen, und von gleichen Wirkungen auf gleiche Ursachen schließen wollte. Sie lehrt ihn 2) daß zu Folge seiner Bestimmung seine Vernunft, die ihm zur Führerinn gegeben ist, seine stetige Führerinn seyn, und er derselben beständig, und ohne von ihren Anweisungen jemals abzuweichen, folgen müsse, wenn er seine Würde als ein vernünftiges Naturwe-

sen behaupten, und nicht die stetige Ordnung, die in der ganzen Natur außer ihm herrscht, allein in seinen Gesinnungen, Grundsätzen und Handlungen vermissen will. Sie lehrt ihn 3) eine weise Wahl der angemessensten Mittel zu jedem Zwecke, den er sich vorsetzt, zu seiner Regel machen, wenn er seinen Zweck erreichen, und nicht durch eigne Schuld denselben vereiteln will. Sie lehrt ihn 4) eine weise Unterordnung des Unwichtigern und Wichtigern, des Geringern und Vorzüglichern beobachten; und da in der ganzen Natur, auf die er wirken kann, nichts wichtiger und vorzüglicher ist, als der Mensch: so muß es ihm auch der Ordnung der Natur gemäß einleuchten, daß er die Vollkommenheit und Glückseligkeit jedes Menschen in Verbindung mit seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit möglichst zu befördern, als den ihm von der Ordnung der Natur aufgegebenen, und durch vernünftiges Nachdenken erkannten Zweck seines Daseyns betrachten müsse. Ein jedes Naturwesen wirkt, so viel es wirken kann; er muß also auch wirken, so viel er wirken kann, um die Vollkommenheit und Glückseligkeit der ganzen Menschheit zu befördern. Denn diese selbstthätig durch Vernunft zu befördern ist der Menschen Bestimmung und Vorzug, da die Natur im Gegentheil die Sorge für die übrigen Naturwesen übernommen hat. Im Menschen ist nun die Vernunft, und das Vermögen, der Vernunft zu folgen, das Größte, Wichtigste und Vorzüglichste. Das Vernunftvermögen, und das Vermögen, der Vernunft

nunft zu folgen, können beym Menschen nur nach und nach ausgebildet und vervollkommnet werden. Die Sorge dafür in Absicht deiner selbst und Andrer muß also deine wichtigste Sorge, Beförderung der Weisheit und Tugend bey andern Menschen, und eignes eifriges Bestreben nach derselben muß dein vornehmstes Bestreben seyn!

Nach S. 38. 39. müßten in einer moralischen Ordnung der Natur alle Verrichtungen derselben nur darauf abzielen, das Thun und Wirken moralischer Wesen, und ihr Wohlseyn nach den Gesetzen der Freyheit zu befördern. Allein wie könnte die Vernunft von der Natur dieß fordern? Das Thun und Wirken moralischer Wesen muß ein Werk ihrer eignen Selbstthätigkeit seyn, zu deren Uebung, Ausbildung und Anwendung, die Natur nur den Stoff und die Mittel darbieten, und selbige nur nicht erschweren und hindern, sondern erleichtern muß. Darum brauchen nicht alle Verrichtungen der Natur die moralischen Wesen allein zum Zweck zu haben. Sie können sich zunächst auf Naturwesen beziehen, und dennoch bleiben immer die moralischen Wesen der höchste Zweck derselben. Und hindert denn etwa die Einrichtung der Natur die Ausbildung, Uebung und Vervollkommnung der moralischen Wesen? Wahrlich die Menschen, die einzigen moralischen Wesen auf der Erde, wären sehr undankbar gegen diese Einrichtung, wenn sie es nicht erkennen wollten, daß sie dieser Einrichtung, als einem für die Vernunft nothwendigen Mittel, so viel verdanken! — Es

heißt

heißt S. 39. wir handeln moralisch gut, wenn wir alle unsre Kräfte aufbieten, die dem moralischen Zwekke, unsrer Einsicht nach, schädlichen Einflüsse der natürlichen Dinge zu verhindern. Es sollte aber nicht von schädlichen Einflüssen der natürlichen Dinge, sondern nur davon die Rede seyn, daß solche Dinge schädlich werden, wenn wir sie nicht recht gebrauchen. Wir müssen es für die zweckmäßigste Einrichtung der Natur für moralische Wesen erkennen, daß die Natur für sie nur das bewirkt, was sie nicht bewirken können, und hingegen ihnen das überläßt, was ihnen möglich ist. Ihnen mußte die Natur nur Mittel und Veranlassungen zur Thätigkeit geben. Sie müssen selbst es erforschen, wie sie dieselben am besten brauchen sollen. Die Glückseligkeit der moralischen Wesen, ihre Zufriedenheit mit sich selbst und mit ihrem Zustande, kann die Natur gleichfalls nicht bewirken; sondern nur zu der letztern ihnen die Mittel darreichen. Fehlt es aber wohl an Mitteln in der irdischen Natur, die moralischen Wesen mit ihrem Zustande zufrieden zu machen? Gewiß, die Schuld liegt nicht an der Natur, sondern an den moralischen Wesen selbst, wenn sie mit ihrem Zustande unzufrieden sind. Sie selbst, oder andre, hindern ihre Glückseligkeit, weil sie der Vernunft nicht folgen, welche ihnen die Natur zur Führerinn gab, und die Natur läßt, als eine weise Erzieherinn, sie die Folgen ihrer Thorheit empfinden, damit sie weiser werden, und der Vernunft folgen mögen. — Es ist übrigens kein Kampf und Streit des Menschen mit der Natur, wenn er alle Naturkräfte seinen Zwecken zum Wohl der Menschheit

heit unterordnet. Er folgt vielmehr dann dem Winke der Natur, die alles dem Menschen untergeordnet, alles für ihn so, wie es ist, eingerichtet und veranstaltet, und ihm nur den erhabenen Beruf, wodurch sie ihn für den Herrn aller ihrer Werke erklärt, angewiesen hat, selbstthätig und nach eigner, selbst erworbener und stets zu vervollkommnender, und durch Erfahrung zu verbessernder Einsicht, von allen ihren Werken willkührlich Gebrauch zu machen. Alles in der Natur ist gut für den Menschen, wenn er es nur recht gebraucht. — Ich habe hier übrigens immer von der Natur geredet, anstatt von dem Schöpfer der Natur zu reden, weil hier von diesem nicht die Rede war, wenn ich gleich seine Weisheit überall in der Natur erkenne.

Es heißt S. 44. "daß die Natur das Leben der Menschen tausenderley Zufällen Preis giebt, und daß sie mit der Existenz der moralischen Wesen eben so, wie mit Daseyn der Austern und der Schwämme wechselt, scheint in eine moralische Ordnung wenig zu passen." Der erste Einwurf ist schon beantwortet. Der zweyte Einwurf läßt sich so beantworten: Gehören moralische Wesen als solche der Natur nicht an: so vermag die Natur über die Existenz derselben nichts. Nicht die Existenz, nur die Erscheinung der moralischen Wesen wechselt, nur ihr Leib, der der Natur angehörte, vergeht, und daraus folgt nur, daß diese moralischen Wesen nicht auf diesem Schauplatze der Natur, den wir kennen, ihre völlige Ausbildung erhalten sollen. Wir kennen nur einen klei-

nen

nen Theil der unermeßlichen Natur, und es widerstreitet also nicht einer moralischen Ordnung derselben, daß die moralischen Wesen hier noch nicht ihre völlige Ausbildung erhalten, oder vielmehr sich selbst erwerben können.

Es wird weiter S. 44. darüber geklagt, "daß wir überall keinen Einfluß des Moralischen auf das Physische bemerken, und S. 45. daß die Sonne über Böse und Gute aufgeht, daß der Regen die Felder der Gerechten und der Ungerechten trift, und das empörte Meer den Frevler nicht allein, sondern auch den Frommen, ohne Unterschied verschlingt." Also wird zu einer moralischen Ordnung der Natur gefordert, daß nur der Tugend die Güter, hingegen dem Laster die Uebel des Lebens, durch die Ordnung der Natur zugetheilt seyn sollten. Aber könnte wohl die Vernunft dieß fordern? Ich will nicht davon reden, daß dieß ohne beständige unmittelbare Einwirkungen der Allmacht in den Lauf der Natur gar nicht denkbar, und daß alsdenn gar keine Festigkeit, Stetigkeit, Gleichheit und Beständigkeit der Ordnung der Natur, und keine Erfahrung, und kein auf Erfahrung gegründetes Schließen für den Menschen, in Absicht der Naturgesetze und Naturwirkungen möglich wäre. Ich will nicht fragen, wie sich beydes mit der Weisheit des Urhebers der Natur, und mit dem Bedürfniß der Menschen, ihr Vernunftvermögen durch Erfahrung auszubilden, vereinigen ließe. Aber selbst mit der unleugbaren Bestimmung der Menschen zur Lauterkeit in der Tugend, und zur Herrschaft über sinnliche Neigungen, folglich mit dem erhabenen Beruf

der

der Menschen zu einer immer vollkommneren Moralität, stritte eine solche Einrichtung. Der Mensch geht von einem Zustande aus, in welchem die sinnliche Neigung ein Uebergewicht über die Vernunft hat. Dürfte er es erwarten, nach eben dem Maaße sicher an sinnlichen Gütern zu gewinnen, nach welchem er in dem Gehorsam gegen die Gebote der Pflicht zunähme: so würde seiner Natur nach sein Gehorsam kein lauterer uneigennütziger, sondern immer ein von sinnlichen Motiven unterstützter, und durch die gewisse Anwartschaft auf desto mehr sinnliche Güter bestimmter Gehorsam seyn. Gerade eine solche Einrichtung und Ordnung der Natur war für moralische Wesen, die zu einer immer vollkommneren Moralität erzogen werden sollen, die angemessenste, in welcher die Güter und Uebel der Natur den Menschen nur nach Naturgesetzen, nicht nach moralischen Gesetzen zugetheilt werden; damit sie die Tugend um ihrer selbst willen, und nicht um irdischer Güter willen, ja selbst ohne alle Rücksicht und Hoffnung auf dieselben lieben, und alle Laster um ihrer selbst willen, und nicht allein wegen ihrer sinnlich unangenehmen Folgen, ja selbst dann, wenn sie durch Laster allein sich irdische Güter erkaufen und für ihr ganzes Leben sichern könnten, verabscheuen lernen mögten.

Die ganze Ordnung der Natur befördert Vollkommenheit und Glückseligkeit, Leben und Wohlseyn unzähliger Wesen. Was lebet, freuet sich seines Lebens, und trägt zugleich zur Summe des allgemeinen Wohlseyns als Mittel desselben für andre, auf eine bald mehr bald minder, aber doch bey weiten

ten in den meisten Fällen uns einleuchtende Weise bey. Vorzüglich reich an Gütern ist sie für den Menschen, theils für sein leibliches Wohlseyn, theils für die Ausbildung, Veredlung und Vervollkommnung seines vernünftigen Geistes, wozu besonders alles für ihn Unangenehme beytragen kann, wenn er es recht benutzt. Weisheit und Güte, unendlich über alle unsre Einsichten und Begriffe erhaben, verkündigt uns die ganze Ordnung der Natur. Sie verkündigt uns ihren unendlich vollkommnen Urheber, in welchem allein unsre Vernunft den zureichenden Grund des Daseyns einer solchen Welt und Weltordnung finden kann. Vom Daseyn Gottes überzeugt, finden wir alles in der Welt, so weit unsre Erkenntniß von derselben reicht, dieser unsrer Ueberzeugung gemäß, und auch da, wo uns keine deutliche Einsicht in die Zwecke der einzelnen Natureinrichtungen möglich ist, erinnern wir uns der engen Schranken unsrer Einsichten, und beten auch da den Unbegreiflichen an, gewiß daß alles, was er will und thut, das Beste sey. So wird der Glaube an Gott der feste Grund unsers Glaubens, daß die ganze Welt nach den Gesetzen der höchsten Weisheit und Güte geordnet sey. — Müßte ich hingegen bey vernünftigem Nachdenken über die Welt urtheilen, daß ihre Einrichtung dem moralischen Gesetze nicht gemäß sey: so würde meine Pflicht, der Vernunft zu folgen, und mein Recht, die Natur meiner Pflicht gemäß zu gebrauchen, mich zwar wohl von meiner über die Natur erhabenen Würde, aber nicht davon überzeugen können, daß die Natur nur als

Mit-

Mittel zu moralischen Zwecken hervorgebracht und nach moralischen Gesetzen geordnet sey.

## Vierter Abschnitt.

## Ich glaube an einen Gott.

Der Glaube an das Daseyn Gottes wird hier 1) blos auf den Glauben an eine moralische Weltordnung, nämlich auf den Schluß gegründet, daß, wenn eine moralische Weltordnung da sey, auch das Princip derselben, ein moralischer Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt da seyn müsse, oder vielmehr, daß, wenn jene geglaubt werde, auch dieser geglaubt werden müsse. Ein sehr unsicherer Grund des Glaubens an Gott, wenn das wahr ist, was ich beym vorigen Abschnitt wider den auf die Pflicht der moralischen Wesen allein gegründeten Glauben an eine moralische Weltordnung erinnert habe! Selbst nach der kritischen Philosophie gebeut die Vernunft unbedingt und kategorisch, ohne Rücksicht auf irgend ein Object, oder irgend etwas, das bewirkt werden soll. Was geht es denn mich an, ob außer mir eine moralische Ordnung da ist, wenn sie nur in meiner Gesinnung ist! Nimmt man die Lehre vom höchsten Gute zu Hülfe, als dem von der Vernunft aufgegebenen Endzweck, der wirklich gemacht werden soll, und setzt man denselben in Heiligkeit mit Seligkeit vereint, wobey man denn erinnert, daß den ersten Theil des höchsten Guts, die Heiligkeit, ein

jedes moralisches Wesen selbst in sich realisiren müsse, der andre Theil aber, oder die Seligkeit, nicht von endlichen moralischen Wesen realisirt werden könne, weil die Natur von ihnen nicht abhänge: so ist man damit dem Glauben an das Daseyn Gottes um keinen Schritt näher gekommen. Denn weiter als das Können, kann auch die Pflicht nicht reichen. Die Vernunft kann nur den Endzweck aufgeben, daß die endlichen vernünftigen Wesen, so weit sie können, das höchste Gut realisiren sollen. Ob sie das aber können, kann nach der kritischen Philosophie die Vernunft ihnen nicht sagen. Die Natur mag ohne Zuthun der moralischen Wesen beschaffen seyn, wie sie will. Genug, sie sollen das höchste Gut zu realisiren streben, so weit sie können. Macht die Natur es ihnen unmöglich, es jemals ganz zu realisiren: so thun sie doch ja schon dem Gebote der Vernunft Genüge, wenn sie, so weit es die Natur ihnen gestattet, dasselbe realisiren. Das Gebot der Vernunft berechtigt sie gar nicht, darauf zu rechnen, daß eine moralische, das höchste Gut zu vollenden möglich machende, Ordnung der Natur da sey. Sie mögen vielleicht eine solche Ordnung wünschen; aber der Wunsch kann keinen Glauben begründen, und das Gebot der Vernunft, als das einzige, dessen sie gewiß sind, läßt sie völlig ungewiß in Absicht des Glaubens an Gott. Wollten sie sich auf ihre Würdigkeit berufen, zu einer ihrer Tugend verhältnißmäßigen Glückseligkeit zu gelangen: so kann doch diese nur die Regel seyn, nach welcher sie die Glückseligkeit unter einander austheilen sollen; aber

sie dürfen daraus nicht schließen, daß ein Anderer da sey, der nach der Regel der Würdigkeit ihnen Glückseligkeit zutheile. Denn die practische Vernunft kann ihnen nicht sagen, was da ist und ohne ihr Zuthun geschieht; sondern nur, was sie wollen und thun sollen. Wo ist denn irgend ein vernünftiger Grund zum Glauben an Gott, wenn blos das Gebot der practischen Vernunft diesen Glauben begründen soll?

Nach S. 60. scheint es, als wenn Gott auch die Erschaffung endlicher moralischer Wesen beygelegt wird, denn es heißt: diese mußte er frey erschaffen. Wie sich das aber mit der Behauptung S. 59. 60. vereinigen läßt, daß nur die Natur und die Materie von Gott hervorgebracht sey, das bleibt dunkel, da doch die moralischen Wesen nach der kritischen Philosophie nicht zur Natur, und auch nicht zur Materie gerechnet werden können. Aber der gute Wille wird ausdrücklich und zu wiederholten Malen von demjenigen, was durch Gott da ist, ausgeschlossen. Dieser müsse lediglich und allein von den endlichen moralischen Wesen hervorgebracht werden, und die Hervorbringung desselben müsse lediglich und allein von ihnen abhängen. Dadurch wird gerade der edelste Theil der Welt, die sittliche Güte des Willens vernünftiger Wesen, von aller Mitwirkung Gottes ausgeschlossen, und den Menschen ihre Tugend lediglich und allein selbst zugeschrieben, so daß nichts übrig bleibt, was sie von Gott zu erwarten haben, als ein gerechtes Verhältniß ihrer Glückseligkeit zu ihrer Tugend. Im Grunde wird dadurch auch die Behauptung, daß die morali-

schen Wesen von Gott erschaffen seyn, stillschweigend wieder aufgehoben. Denn sind sie von Gott erschaffen: so ist ihr guter Wille nicht lediglich und allein ihr Werk; sondern zugleich das Werk ihrer Selbstthätigkeit, und auch das Werk Gottes. Die Kräfte und die Mittel, wodurch sie ihre Kraft veredeln, üben und erhöhen, haben sie von Gott. Ohne jene Mittel vermögten sie nichts. Aber ohne eigne Selbstthätigkeit konnten sie dennoch, ungeachtet aller Mittel, nicht gut werden. Es ist Gottes Werk, daß sie gut sind, und zugleich das Werk ihrer eigenen Selbstthätigkeit. Mit dem Begriffe einer bedingten Freyheit, der allein der Erfahrung in Absicht des wirklichen Menschen gemäß ist, kann der Begriff von Gott, als dem Schöpfer der Menschen, sehr wohl vereinigt werden. Ja, der Begriff von einer bedingten Freyheit, der ganze Erfahrungsbegriff vom Menschen, führt zum Glauben an einen Schöpfer der Menschen. Aber wie mit der Idee von einer transscendentellen Freyheit der Begriff bestehen könne, daß Gott sie zu dieser Freyheit erschaffen habe, das ist, wie Kant mit Recht sagt, unbegreiflich.

Legt ein vernünftiges Wesen sich, in so fern es ein vernünftiges Wesen ist, transscendentelle Freyheit bey: so vermag ich es nicht einzusehen, wie es im Ernst und aufrichtig aus bloßen moralischen Gründen an Gott glauben könnte. Es erklärt sich ja durch diese Freyheit, die es sich beylegt, für ganz unabhängig von der Natur. Die Natur kann es eben so wenig hindern im Gebrauch seiner Freyheit, so wenig sie ihm etwas geben kann. Die Natur mag ein-

gerichtet seyn, wie sie will: so kann es doch immer seine Pflicht thun. Weiter darf auch ja sein Wille nicht gehen. Es darf nur in so fern Glückseligkeit wollen, in so fern es seine Pflicht ist, sie zu wollen. Angemessenheit zum Sittengesetze ist der einzige Gegenstand seines Willens, denn es kennt und befolgt keine andre Triebfeder, als das unbedingte Gebot: Du sollst, und Achtung für dasselbe. Natur im Gegensatze gegen Freyheit kann ja nur müssen. Seine Sache ist es, die Natur nach Freyheitsgesetzen zu brauchen. Sein unbedingter von der Vernunft ihm aufgegebener Endzweck, das höchste Gut zu wollen, zeigt ihm, wohin es wirken soll. Daß dieser Endzweck auch ohne sein Zuthun von einem Andern hervorgebracht werde, darf keinen Einfluß auf seinen Willen haben. Ob das höchste Gut in der Wirklichkeit möglich ist, oder nicht, das heißt, ob je eine völlige Proportion zwischen der Tugend und Glückseligkeit der moralischen Wesen statt finden werde, das ist eine empirische Frage und Bedingung, die gar keinen Einfluß auf eine lautre Willensbestimmung haben soll. Es muß gleichgültig seyn gegen Alles, außer nur gegen seine Angemessenheit zum Sittengesetze; und wenn es sich fragt, was denn aus seinem Thun und Wirken herauskommen werde: so muß es sich antworten: die Angemessenheit meines Willens zum Gesetze, und die Bewirkung des höchsten Guts, so weit es möglich ist. Ueber dieses: so weit es möglich ist, darf es nicht hinausgehen; denn es darf keinem empirischen Gegenstande einen Einfluß auf seinen Willen gestatten. Es soll das höchste Gut

bewirken, nicht darum, weil es auch außer der Idee möglich ist; sondern darum, weil es unbedingter Zweck der Vernunft ist.

Also selbst der Glaube an transscendentelle Freyheit, auf den Glauben an die innere Stimme eines unbedingt gebietenden Gesetzes gegründet, wird weit entfernt, den Menschen zum Glauben an Gott zu führen, ihn vielmehr weit eher zum Glauben an die Ewigkeit und Unabhängigkeit der Welt, der Materie und ihrer Kräfte führen, besonders weil er sich nicht wohl zu einer solchen Freyheit erschaffen, sondern bey derselben sich bequemer als in Absicht seines Daseyns unabhängig denken kann; und wenn er sich selbst als in Absicht seines Daseyns unabhängig denkt; wenn er überhaupt dem Gedanken Raum giebt, daß Wesen, die in Absicht ihrer Kraft eingeschränkt, und in Absicht der Art und des Umfangs ihrer Wirkungen von andern Kräften abhängig sind, wie der menschliche Geist es unleugbar ist, dennoch in Absicht ihres Daseyns unabhängig seyn können: so wird er, selbst um consequent zu bleiben, auch der Materie und ihren Kräften ein unabhängiges Daseyn beylegen, und der Glaube an transscendentelle Freyheit wird den Glauben an Gott bey ihm verdrängen. In so fern er eine moralische Ordnung will, in so fern wird er theils dieselbe, so weit er es vermag, selbst befördern, theils von der Ueberzeugung, daß eben das Gebot der Vernunft, welches an ihn ergeht, auch an alle andre vernünftige Wesen ergehe, es erwarten, daß auch die übrigen vernünftigen Wesen immer mehr und mehr diesem Gebote folgen, und so eine immer voll-

vollkommnere moralische Ordnung in der Natur, so weit sie über dieselbe Macht haben, hervorbringen werden. Die unvermeidlichen Uebel in der Welt wird er, so weit er sie nicht ändern kann, geduldig ertragen, und sich vor der Thorheit hüten, von einer blinden Naturnothwendigkeit mehr zu erwarten, als sie bewirken kann. Es kann ihm ja genug seyn, daß Er selbst, sein eigentliches Ich, über alle Macht der Natur erhaben ist, und selbst wenn sie seinen Leib wieder zerstört, sich frey von ihren Banden einen andern ihm angemessenen Wirkungskreis erwählen kann.

Ich kann nicht umhin, die Frage für höchst wichtig zu halten: ob die neuere Philosophie durch den moralischen Glaubensgrund, der Vernunft hinlängliche Gründe, nicht blos so zu handeln, als ob ein Gott sey, welches hier an Gott glauben heißt; sondern zum Glauben an das wirkliche Daseyn Gottes vorhalte? Viele vortrefliche Menschen, die schon einmal die feste Ueberzeugung vom Daseyn Gottes haben, aber jetzt an den theoretischen Gründen dieser Ueberzeugung zweifelhaft, und durch die neuere Philosophie bewogen worden sind, den practischen Ueberzeugungsgrund für hinlänglich zu halten, scheinen etwas zu schnell daraus, daß ihnen dieser Ueberzeugungsgrund hinlänglich ist, zu schließen, daß er für alle hinlänglich sey. Wünschen wird ein guter, das ist, tugendhafter Mensch, wünschen wird er gewiß, daß ein Gott sey. Aber wird er sich nicht selbst für thöricht erklären müssen, wenn er das, was er wünscht, schon deswegen, weil er es wünscht, für wirklich hält? Es muß ihm einleuchten, daß

er seine Pflicht thun kann, auch wenn kein Gott ist. Es muß ihm einleuchten, daß er in Absicht der Beförderung seiner Glückseligkeit nur Anforderungen an sich selbst, und an andre moralische Wesen machen könne; mit einem Worte, daß die practische Vernunft ihm nur sage, was moralische Wesen thun sollen; aber durchaus nicht, was wirklich sey. Die Natur hat als Natur keine Pflichten und keine Rechte. Er hat an die Natur durchaus keine Anforderungen. Glücklich, wenn sie sich seinem Willen fügt, darf er doch nicht murren, wenn sie sich in vieler Hinsicht demselben widersetzt. Eben darum, weil die Natur keine Pflichten und keine Rechte hat, kann ihm sein Recht, die Natur pflichtmäßig zu gebrauchen, nicht zweifelhaft seyn. Er will das höchste Gut befördern, so weit es ihm möglich ist. Dieß ist keine Chimäre, wenn es auch nie ganz möglich ist. Er kann, was er will, wenn auch die Natur keinen moralischen Schöpfer und Oberherrn hat. Ist er sich noch dazu seiner Unabhängigkeit von der Natur bewußt: so mag immerhin die Natur ein System blind und nothwendig wirkender Kräfte seyn, die nicht anders wirken können, als sie wirken, und deren Wirkungen keinen vernünftigen Zweck haben. Er kann doch diese Natur, und die Beschaffenheit ihrer Kräfte, und die Art, wie sie wirken, immer mehr studiren, und nach dem Maaße, als er sie vollständiger kennen lernt, nach dem Maaße kann er auch durch sie seine Glückseligkeit immer mehr befördern. Er findet die Natur reich genug an Mitteln für die Glückseligkeit

der moralischen Wesen, wenn diese nur einen vernünftigen und pflichtmäßigen Gebrauch von derselben machen.

Kann aber die praktische Vernunft den Glauben an das würkliche Daseyn Gottes nicht hinlänglich begründen: so muß nothwendig die Verleugnung des Daseyns Gottes, der Unglaube und die Irreligiosität, sich des großen Haufens der Menschen bemächtigen, wenn die Philosophie die Beweiskraft der theoretischen Gründe für den Glauben an das Daseyn Gottes verwirft und allmählich vernichtet. Gesetzt aber auch, daß es möglich wäre, bloß durch Verweisung auf die innre Stimme der Pflicht in ihrem Gewissen, die Menschen von ihrer ganzen Verbindlichkeit hinlänglich zu überzeugen, wenn kein Gott wäre: so setzt dieß doch eine Cultur des Verstandes und der Vernunft voraus, welche der größere Theil der Menschen vielleicht nie, wenigstens bey der jetzigen Verfassung der Menschheit, noch lange nicht erlangen kann. Allein das allerschlimste ist, daß die Moral der reinen Vernunft sich keinem andern Menschen eigentlich erweisen läßt; sondern nur auf einen Begriff vom Menschen, als einem freyen, und sich selbst an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet wird, welchen anzunehmen oder nicht anzunehmen der eigenen Willkühr jedes Menschen überlassen werden muß, indem man ihm diese Freyheit so wenig, als die Verbindlichkeit dieser unbedingten Gesetze erweisen kann, so lange er sich nicht selbst für ein solches freyes Wesen erkennt, und sich selbst an diese unbedingten Gesetze bindet. Wendet er ein, ich bin kein freyes, sondern ein von der Natur abhängiges Wesen; ich kann nichts

wollen, als das, wozu ich überwiegende Bewegungsgründe habe, und diese giebt mir meine Erkenntniß dessen, was in meinen Umständen das Beste ist, was ich wählen kann; auch bin ich, wenn ich das erwähle und thue, mit mir selbst zufrieden: was will man ihm antworten? wie will man ihm ankommen? wie ihn von seiner Verbindlichkeit, unbedingten Gesetzen zu folgen, überzeugen. Der große Haufe der Menschen wird die neue Lehre, daß das Daseyn Gottes unerweislich sey, begierig aufnehmen. Denn nur dem Tugendhaften ist das Daseyn Gottes erwünscht. Der Lasterhafte muß hingegen wünschen, daß kein Gott sey. Dann hat er keinen Richter außer sich selbst und andern Menschen, und mit den letztern darf er wohl fertig zu werden, und sich vor ihren Strafen zu sichern, hoffen. Selbst wenn die Seele unsterblich, und nur kein Gott ist, kann der Lasterhafte der Ewigkeit unerschrocken entgegen sehen, denn er hat keinen Richter nach dem Tode zu fürchten; sondern auch da hängt er bloß von sich selbst und von andern Wesen ab, deren Macht, gleich der seinigen eingeschränkt ist. Er hofft nach dem Tode den Genuß seiner sinnlichen Ergötzungen da wieder anzufangen, wo er aufgehört hat. Ist aber kein künftiges Leben, nun so hat er denn doch wenigstens, so lange er konnte, seines Lebens so genossen, wie es ihm am angenehmsten war.

Hätte also einmal die Philosophie den Glauben an das Daseyn Gottes gestürzt: so müßte mich alles trügen, oder das System der Immoralität, Pflichtlosigkeit und zügellosen Ungebundenheit, würde vor dem System der Moralität den Vorzug erhalten. Bey

weiten

weiten der größre Theil der Menschen würde sich dem Unglauben und dem System des bloßen sinnlichen Wohllebens ergeben, und kein Recht, als das Thierrecht des Stärkeren anerkennen. Welche Aussichten in die künftigen Schicksale der Menschheit!

Oder wollte man, wie wenigstens von Einigen schon angewinkt ist, den großen Haufen in einem blinden Glauben an positive Religion erhalten, und dadurch zur Gesetzmäßigkeit und wo möglich von dieser zur freyen Sittlichkeit führen? So hat die Menschheit alle die Gräuel von neuen zu fürchten, die der Aberglaube, die Schwärmerey, die Verfolgungssucht jemals über dieselbe gebracht haben; wenn es anders gelingt, dem blinden Glauben beym großen Haufen die ehemalige Kraft wieder zu verschaffen. Ich frage noch einmal: welche Aussichten in die künftigen Schicksale der Menschheit, wenn blinder Glaube sie von neuen beherrschen soll!

Sind aber diese Besorgnisse gerecht: so darf ich fragen, ob eine Philosophie dem Bedürfniß der Menschheit genüge, nach deren Principien solche Folgen unvermeidlich sind? Wollte man einwenden, die Folgen und der Misbrauch können nicht über Wahrheit oder Unwahrheit entscheiden: so ist das sehr richtig. Aber die in so vieler Hinsicht vortrefliche neuere Philosophie hat ja gar nicht die Absicht, das Daseyn Gottes zu bestreiten, hat noch weniger den Glauben an Gottes Daseyn widerlegt; sie hat ihn nur in ein Non liquet verwandelt, indem sie behauptet, daß wir von übersinnlichen Dingen nichts wissen können. Sie würde, nach meiner Einsicht, alle diese schrecklichen

Folgen

Folgen verhüten: wenn sie, mit der bisher allein bearbeiteten Kritik der reinen Vernunft, die Philosophie der empirischen Vernunft vereinigte, und den Grundsatz als den obersten Grundsatz aller Philosophie aufstellte: Die Vernunft gebeut, einen unendlich weisen, heiligen, gütigen und mächtigen Urheber der Welt zu glauben, weil sie den Grund des Daseyns und der Einrichtung der ganzen vernunftlosen und vernünftigen Welt in keiner andern Ursache, welche sie sich denken könnte, zu finden vermag; und jede Folgerung, die nothwendig aus diesem obersten Vernunftgrundsatze fließt, ist eben deswegen auch für wahr und gewiß zu erkennen. Dann wären Religion und Moral durch die Philosophie unter den Menschen gesichert. Dann würde sich ein jeder unpartheyischer Wahrheitsfreund über die vortreflichen Bemühungen freuen, die man anwendet, alle Gegenstände des menschlichen Wissens einer strengen Vernunftkritik zu unterwerfen.

Man dürfte auch gar nicht fürchten, daß jener oberste Grundsatz durch Einwendungen der Skeptiker erschüttert werden könnte, wenn nur in Absicht alles Uebersinnlichen der Grundsatz befolgt würde, nur das zu glauben, welches überwiegende Gründe für sich hat. Könnte jemals bewiesen werden, daß die Vernunft einen hinreichenden, sie völlig befriedigenden Grund des Daseyns der physischen und moralischen Welt, und ihrer Einrichtung finden könnte, ohne einen unendlich vollkommnen Schöpfer der Welt anzunehmen; so mußte das Daseyn Gottes nicht geglaubt werden.

So

So lange dieß aber nicht bewiesen werden kann, so lange ist es unvernünftig, das Daseyn Gottes nicht zu glauben, wie es unvernünftig seyn würde, wo die Wirkung unleugbar ist, nicht an eine ihr gemäße Ursache zu glauben. Die Einwendung des Skeptikers, daß es doch nicht unmöglich sey, daß wir uns irrten, würde dann mit Recht als ein unvernünftiges Zweifeln abgewiesen, und von ihm der Beweis, daß wir uns irren, oder doch, daß die Einrichtung der Welt vernünftiger Weise erklärt werden könnte, ohne das Daseyn Gottes anzunehmen, mit Recht gefordert werden.

## Fünfter Abschnitt.

## Ich glaube an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.

Ist eine transcendentelle Freyheit des menschlichen Geistes, also eine gänzliche Unabhängigkeit desselben von der Natur und von den Veränderungen in der Zeit erweislich: so folgt auch daraus nach meiner Einsicht allerdings die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. So wenig es sich begreifen läßt, wie ein vollkommen freyer unabhängiger Geist zur absoluten unbedingten Freyheit erschaffen seyn könne, und so wenig wir bey einem solchen Begriff von unserm Geiste den Begriff von Gott als dem Schöpfer unsers Geistes bedürfen; eben so wenig läßt es sich auch begreifen, wie ein über alle Veränderungen in der Zeit erhabenes Wesen jemals aufhören könnte zu seyn, und

eben

eben so wenig bedürfen wir dann zum Glauben an die Unsterblichkeit unsers Geistes den Glauben an das Daseyn Gottes. Wie sollte ich fürchten, daß die Natur meinen Geist zerstören oder vernichten würde? Sie vermag ja nichts über ihn, nicht einmal seinen Willen vermag sie auf dieß oder jenes zu lenken. Und doch sollte sie, die das Geringste nicht über ihn vermag, über sein Daseyn einige Macht haben. Sie hat ihm ja sein Daseyn nicht gegeben; er gehört ihr gar nicht an; wie sollte sie denn ihm nehmen können, was sie ihm nicht gegeben hat. Den Leib und alles, was ihn mit der Sinnenwelt verbindet, mag sie ihm geliehen haben, und wieder nehmen können. Er ist aber etwas Uebersinnliches, und als solcher verliert er nichts, wenn auch alles Sinnliche aufhört zu seyn, was ihm angehörte. Bey einer solchen Idee von unserm Geiste wäre es auch wohl am consequentesten, ihn als die selbstthätige Ursache der Formen der Sinnlichkeit und der sinnlichen Werkzeuge zu denken, die er hier angenommen hat. Er wäre dann im Leibe eines schwaches Kindes nicht schwächer, als in den Jahren, in welchen er uns erst in seiner völligen Kraft erscheint. Er bereitete in den Jahren der Kindheit sich nur die Werkzeuge, mit welchen er hier wirken, und sammelte sich die Erfahrungen, die er dazu nutzen wollte. Er nutzte seine irdische Hülle ab, und machte von ihr sich los, wenn sie für seine Zwecke nicht mehr brauchbar wäre. Wenn auch ein Schöpfer der Materie, und ein oberster Regierer der Weltveränderungen als allmächtig angenommen würde: so wäre doch unser Geist von ihm unabhängig. Er hätte dann ja unserm

serm Geiste weder sein Daseyn, noch sein Gesetz, noch seine Kraft, diesem Gesetze zu folgen gegeben, und vermögte daher auch nichts über unsers Geistes Daseyn, Kraft und Willen. Seine Wirksamkeit in der Natur könnte der Weltregierer hindern, wenn er das wollte, was seinem Zwecke zuwider wäre; Angenehmes und Erfreuliches für seine sinnliche Natur könnte er ihm zuwenden, wenn er mit seinen Zwecken übereinstimmend wirkte; Uebel und Schmerzen für seine sinnliche Natur könnte er über ihn verhängen, wenn er mit seinen Zwecken nicht übereinstimmte. Allein vernichten und zerstören könnte er ihn so wenig, so wenig er ihn schaffen könnte.

Dächte man sich also den Geist des Menschen als absolut frey, könnte der Regierer der Welt nichts dazu mitwirken, daß er gut und immer besser würde: so würde freylich die Furcht vor Vernichtung verschwinden, aber so würde auch die Einrichtung der Welt, wie wir sie aus der Erfahrung kennen, dem Glauben an einen moralischen Weltregierer fast augenscheinlich widerstreiten. Dann würde nämlich das ganze Geschäft der Weltregierung auf Vollziehung des Moralgesetzes in der Weltordnung eingeschränkt, und der Gedanke an eine moralische Erziehung der Menschen durch die Regierung der Welt zu einer immer vollkommneren Sittlichkeit, fiele dann weg, weil der Geist, was er wäre, gut oder böse, allein durch sich selbst seyn mußte, also nicht zum Guten erzogen und gebildet werden könnte. Es mußte dann von einem moralischen Regierer der Welt erwartet werden, 1) daß er die Güter und Uebel des

Le-

Lebens in einer der Tugend gemäßen Proportion unter den moralischen Geschöpfen austheilte, und 2) nur die Wirkungen der moralischen Wesen in der Natur zuließe, die seinen Zwecken, nämlich der gerechten Belohnung und Bestrafung gemäß wären; diejenigen hingegen hinderte, welche denselben zuwider wären. Wie wollten wir aber dann die Lenkung der menschlichen Schicksale und die Zulassung der ungerechten Unterdrückung der Tugendhaften, und der Leiden und Uebel, die von Lasterhaften über dieselben gehäuft werden, und den so häufigen Triumph der Bosheit und des Lasters, und das Glück, das die Lasterhaften oft bis an ihr Ende begleitet, mit diesem Begriffe vom Geschäfte des Weltregierers vereinigen? Wollte man sagen, Gott lasse das alles deswegen zu, und ordne das alles deswegen so, damit die Tugend der guten Menschen desto mehr geübt und vervollkommnet werde, (wie ich bey dem Glauben an Gott, als an den Schöpfer und moralischen Erzieher der Menschen es für gewiß halte:) so würde man mit sich selbst in Widerspruch gerathen, da man zuerst behauptet, der gute Wille müsse lediglich und allein des Menschen Werk seyn, und hernach doch auch Gott durch die angemessenste Lenkung seiner Schicksale einen Antheil an der Veredlung des Menschen zur vollkommneren Güte des Willens zuschriebe. Denn wenn das letztre wahr ist, wie es unstreitig wahr ist: so wäre der Mensch nicht der geworden, der er ist, wenn Gott ihn nicht gerade in solche Umstände gesetzt hätte, und so ist der gute Wille nicht lediglich und allein des Menschen Werk, sondern

auch und großentheils Gottes Werk, der ihn zu demselben erzog. Will man aber nicht diese Absicht Gottes, bey der Zulassung der Uebel, die den Tugendhaften treffen, in der Weltregierung anerkennen, und also nicht die Besserung und Veredlung der Menschen als Gottes Werk betrachten: so bleibt es mir unerklärbar, wie es möglich ist, eine moralische Weltregierung zu glauben. Was also an der einen Seite durch den Begriff von unbedingter Freyheit und Unabhängigkeit des menschlichen Geistes für den Glauben an Unsterblichkeit gewonnen würde: das gienge an der andern Seite für den Glauben an das Dasey Gottes und an eine moralische Weltregierung wieder verloren. Wer seinen Geist dergestalt für unabhängig hält, daß er sein eigner Gesetzgeber, daß sein guter Wille lediglich und allein sein eignes Werk, und daß sein Geist über die ganze Macht der Natur erhaben ist, der bedarf Gottes nicht, weder zu seiner Unsterblichkeit, noch zu seiner Tugend, und wenn er gleich wünschen mögte, daß ein Beherrscher der Natur die Sorge für eine seiner Tugend gemäße Glückseligkeit übernähme: so berechtigt ihn dieser Wunsch doch nicht, einen solchen Beherrscher der Natur anzunehmen, da er theils überall nicht wissen kann, ob die Natur einen Beherrscher habe, theils der Lauf der Natur seinen Anforderungen an einen moralischen Beherrscher der Natur gar nicht gemäß ist.

Allein auf diesem Wege dürfte auch für den Glauben an Unsterblichkeit unsers Geistes nichts gewonnen werden, wenn dieser Glaube auf den Glauben an unbedingte Freyheit des menschlichen Geistes

allein gegründet werden soll. Selbstbeobachtung, Erfahrung und Selbstbewußtseyn, müssen es dem Menschen laut zurufen, daß er nie unbedingt frey ist; sondern nur das Vermögen hat, nach und nach durch selbstthätige Uebung im Erkenntniß seiner Pflicht, im richtigen Urtheil über dieselbe, und in der Bestimmung seines Willens durch dieselbe, von der Herrschaft der Sinnlichkeit immer freyer zu werden. Selbst um vernünftig zu werden, bedarf er der Erziehung von vernünftigen Menschen und der Verbindung mit vernünftigen Menschen. Er wäre nie vernünftig geworden, wenn er als ein neugebornes Kind unter Thiere gerathen und unter Thieren aufgewachsen wäre. Er kann also seinem Geiste nur das Vermögen, durch Selbstthätigkeit, unter der Bedingung für seine Ausbildung nothwendiger günstiger Umstände, vernünftig zu werden, als ein eigenthümliches und ihm wesentliches Vermögen beylegen. Ob diese Selbstthätigkeit seines Geistes auf thierische Befriedigung sinnlicher Begierden, oder auf vernünftige Zwecke gerichtet werden würde, das hieng nicht von seinem Geiste allein ab; sondern von den Umständen, worin er seit seiner Gebuhrt sich befand. Er bedurfte der Erziehung und Belehrung, um sich selbst, seine Natur und Bestimmung, seine Pflichten und Rechte kennen zu lernen, und mit den Mitteln bekannt zu werden, durch deren Gebrauch er seinen vernünftigen Geist immer mehr veredlen und vervollkommnen kann. Wenn er nun von seiner Pflicht überzeugt ist, wenn er die Stimme seines Gewissens in seinem Innern hört, die ein billigendes oder misbilligendes Urtheil

über

über seine Grundsätze, Gesinnungen und Handlungen ausspricht; wenn ihm seine Vernunft zuruft, was er wollen oder nicht wollen soll; wenn er weis, was er zu thun hat, um sich zu der Herrschaft über seine Neigungen zu erheben, und die Erfahrung ihn lehrt, daß er auf diese Art sich zu derselben erheben kann; wenn er den ernstlichen Vorsatz gefaßt hat, stets seiner Pflicht und nie seiner Neigung zu folgen; wenn er also der Gesinnung nach frey ist, und anfängt, der That nach immer freyer zu werden: wird er denn wohl daraus irgend auf unbedingte Freyheit und Unabhängigkeit seines Geistes schließen können? Wird er nicht seine Abhängigkeit von den Umständen, eben so deutlich, als die Selbstthätigkeit seines Geistes anerkennen müssen? Denn auch an der letztern kann er nicht zweifeln. Was man ihm auch sagt und vorhält, wirkt nicht auf die Ueberzeugung seines Verstandes, noch auf die Bestimmung seines Willens, wenn er nicht selbst darüber nachdenkt, selbst die Gründe erforscht und genau betrachtet, selbst über sie ein Urtheil fällt, und für oder wider sie entscheidet. Gleiche äußre Umstände sind für den Einen eine Erweckung zum Guten, und werden doch von einem andern als Veranlassung und Antrieb zum Bösen gemisbraucht. Eigne Thätigkeit seines Geistes ist daher dem Menschen einleuchtend.

Das Bewußtseyn der Selbstthätigkeit seines Geistes, wodurch er alles das wird, was er wird, und ohne welche er nichts von dem allen werden kann, dieß Bewußtseyn, welches durch Selbstbeobachtung und Erfahrung hinlänglich begründet wird,

ist für den Menschen, in Absicht seines Glaubens an Unsterblichkeit, höchst wichtig. Denn es lehrt ihn, seinen Geist von seinem Leibe deutlich unterscheiden. Es überzeugt ihn, wie er es einsieht und sich bewußt ist, daß die innere Thätigkeit der in seinem Leibe wirkenden Kraft, der Umlauf des Bluts und der Säfte in demselben, die Verdauung der Speisen und Zubereitung der Nahrungssäfte, nicht von der Selbstthätigkeit seines Geistes abhängt; eben so deutlich auch von der Wahrheit, daß es nicht sein Leib ist, der aufmerkt, denkt, beurtheilt und entscheidet. Sein Geist bestimmt sich durch selbst erworbene Erkenntniß, und jedesmal nach der Beschaffenheit derselben; in seinem Leibe wirkt hingegen ihm unbewußt die darin wirkende Kraft, und immer nach gleichen Gesetzen. Sinnlich angenehme oder unangenehme Gefühle kann er nur vermittelst seines Leibes erhalten. Sie gehören seinem Leibe, als ihrer Ursache an, und erfolgen nach den zwingenden Gesetzen, welchen der Leib unterworfen ist; wenn er nicht etwa durch seine Einbildungskraft dieselben wieder erneuert. Aber von dem Gesetze, dem sein Leib unterworfen ist, unterscheidet er deutlich das Gesetz, welches sein vernünftiger Geist für das allgemeine und nothwendige Gesetz aller Menschen erkennt. Was seine Vernunft, wenn sie ihm Achtung für sich selbst, und für die Menschenwürde in andern Menschen eingeflößt hat, von ihm fordert, daß er nämlich nur das thue, was ein jeder vernünftiger Mensch billigen würde, das führt ihn zwar nur zu der Einsicht, daß es seiner Menschenwürde widerstreiten

würde,

würde, wenn er nicht immer auch auf das sähe, was an sich das Beste, was für alle das Beste sey, was für alle die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördere, wenigstens in so fern seine eigne Glückseligkeit damit bestehen könne; und daß er zwar zunächst für seine eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit sorgen, aber doch auch nie Andern unrecht thun, nie andern thun müsse, was er für unrecht erkennen würde, wenn sie ihm es thäten. Daß es aber durchaus nothwendig für ihn sey, wenn er das, was für ihn wirklich das Beste ist, wählen wolle, stets nur auf das zu sehen, was an sich das Beste sey, was für alle die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördere, das kann ihn die Vernunft dann erst lehren, wenn sie ihn zur richtigen Erkenntniß Gottes geleitet hat. Denn indem sie ihn überzeugt, daß er Gott keinen andern Endzweck beylegen könne, als den Endzweck, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, zu befördern, folglich daß Gott wolle, daß seine vernünftigen Geschöpfe diesen Endzweck auch stets zu ihrem Endzweck machen sollen; ferner, daß Gott eines jeden Menschen möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit wolle, und auf dem Wege des Gehorsams gegen seinen Willen ihn auch gewiß zu derselben führe, daß er aber auf keinem andern Wege, als auf dem Wege des Gehorsams gegen Gott zu der höchsten, ihm zu erreichen möglichen, Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen könne: so leuchtet es ihm auch als ein allgemeines und nothwendiges Gesetz für jeden

Menschen ein, stets dem Willen Gottes zu folgen, nicht auf das, was ihm angenehm und für sein gegenwärtiges Leben am vortheilhaftesten sey, sondern stets auf das zu sehen, was an sich das Beste, für Alle das Beste, dem Endzweck Gottes gemäß, und geschickt sey, die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit Aller zu befördern. Diesem allgemeinen und nothwendigen Gesetze soll sein Geist folgen, ohne Rücksicht auf das, was ihm angenehm oder unangenehm sey. Aber seine Sinnlichkeit, die durch dasjenige, was auf seinen Leib angenehme oder unangenehme Eindrücke macht, erregt wird, widerstreitet häufig dem Gesetze, welches sein Geist anerkennt. Wie könnte er denn seinen vernünftigen Geist für einen Theil seines sichtbaren vergänglichen Leibes halten? Wie könnten beyde, Geist und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit, mit einander im Streit seyn, wenn beyde von einer und eben derselben Kraft abhiengen? Wie könnte er dann seine Sinnlichkeit durch Gründe besiegen, die seine Vernunft ihm vorhält? Und beydes lehrt ihn doch seine eigne Erfahrung und sein eignes Bewußtseyn. Wie könnte er denn zweifeln, daß seine vernünftige Kraft von einer ganz andern Art sey, als die Kraft, die seinen Leib bildete und regiert, und sinnlich angenehme oder unangenehme Empfindungen in ihm hervorbringt? Wie könnte er zweifeln, daß sie nicht blos durch die Glieder des Leibes, sondern auch unabhängig vom Leibe, thätig sey? Wie könnte er daran zweifeln, daß die Fortdauer und Wirksamkeit derselben nicht nothwendig von der Fortdauer des Leibes abhänge? — Sein

ver-

vernünftiger Geist kann und soll immer vollkommner werden. Er soll stets nach höherer Vollkommenheit in der Weisheit und Tugend streben, und nur die Glückseligkeit wollen, die er auf dem Wege der Weisheit und Tugend erlangen kann. Diese seine Bestimmung wird hier offenbar nicht erreicht, wird ihrer Natur nach nie vollkommen erreicht. Er kann und soll immer vollkommner werden. Gott hat ihm also auch gewiß ein Daseyn ohne Ende, eine ewige Fortdauer bestimmt. Gottes Weisheit hat einem jedem andern Wesen, das wir kennen, eine seiner Natur angemessene Bestimmung, und eine seiner Bestimmung angemessene Fortdauer angewiesen; gewiß ist also auch seine Bestimmung seiner Natur gemäß, und seine Fortdauer seiner Bestimmung angemessen! Gottes Weisheit und Allmacht übergiebt nichts einer gänzlichen Vernichtung. Sie erhält jede Kraft, selbst jedes Theilchen der Materie, und läßt sie unvergänglich fortdauern. Nur die Zusammensetzungen, in welchen sie erscheinen, ändern sich, entstehen und vergehen auf der Erde. Desto gewisser ist des Menschen Zuversicht, daß sein eigentliches Ich, seine vernünftige Kraft, die er so deutlich von der Lebenskraft seines Leibes unterscheidet, von Gott erhalten werde, und unvergänglich fordaure, wenn sein Leib stirbt; je größer die Vorzüge seines Geistes vor den Eigenschaften aller übrigen auf der Erde wirkenden Kräfte sind. Diese Zuversicht wird ferner durch die Ueberzeugung von Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte verstärkt. So gewiß Gott heilig ist, und nur das Gute ihm wohlgefällt, so gewiß will er auch, daß wir nur

das wollen und thun sollen, was recht und gut ist. Hier aber hat für uns die Liebe des Guten oft die Folge, daß wir einen großen Theil unsrer Glückseligkeit aufopfern müssen, ja wir müssen oft selbst den Verlust unsers Lebens nicht achten, wenn wir Gott gehorchen wollen. Hier findet die Tugend nicht die Belohnung, welche wir von der Gerechtigkeit, nicht die Glückseligkeit, welche wir von der Güte Gottes mit Gewißheit erwarten. Es muß ein künftiges ewiges Leben für uns bestimmt seyn, in welchem wir durch Tugend zu einer immer vollkommneren und ewig daurenden Glückseligkeit gelangen sollen! Auch die Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt uns die Wahrheit dieser unsrer Ueberzeugung von unsrer Bestimmung für Unsterblichkeit. Denn so gewiß Gott uns zur Tugend leitet, so gewiß ist es auch, daß Gott uns zu dieser Ueberzeugung führt, die uns nicht mehr zweifelhaft seyn kann, wenn wir unsre Bestimmung zur Tugend anerkannt haben. So gewiß Gott wahrhaftig ist, so gewiß wird er uns nicht täuschen, da Er durch unsre Vernunft uns unsre Bestimmung zur Unsterblichkeit lehrt. Er erweckt in uns die heiße Sehnsucht nach ewiger Fortdauer, und einer sich ewig erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit. Er kann sie befriedigen, denn er ist allmächtig; und er wird sie gewiß befriedigen, denn er ist unendlich gütig und wahrhaftig! Unser Glaube an Unsterblichkeit ist also hinlänglich sicher auf die Vernunft gegründet, indem uns dieselbe zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, von Gottes

Wil-

Willen und unsrer Bestimmung führt, ohne daß wir dazu des Glaubens an unbedingte, transcendentelle Freyheit unsers Willens, und an ein unbedingtes blos formales Vernunftgesetz, dem wir gehorchen sollen, bedürfen. Sollte hingegen der Glaube an unsre Unsterblichkeit auf den Glauben an unser unbedingtes Sollen, und an eine unbedingte Freyheit unsers Willens gegründet werden: so dürfte derselbe auf keinem hinlänglich sichern Grunde beruhen. Wie kann ich mich überzeugen, daß ich einem unbedingten formalen Vernunftgesetze folgen soll? Wie kann ich mich überzeugen, daß ich auf keinen Gegenstand des Willens, auf nichts, was durch denselben bewirkt werden möge, nicht auf das, was an sich und für alle das Beste sey, nicht auf das, was die möglichstgrößeste Vollkommenheit und Glückseligkeit befördre; sondern nur einzig und allein auf die Tauglichkeit einer Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung, bey der Bestimmung meines Willens zu sehen verbunden sey, wenn die Bestimmung meines Willens lauter und pflichtmäßig seyn solle? Das sollte meine Vernunft mir gebieten, und es für unrecht, für unlauter und pflichtwidrig erklären, daß ich bey der Bestimmung meines Willens auf das sähe, was an sich das Beste, für Alle das Beste sey, und die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördre? Ich frage mein Gewissen, und das Gewissen aller aufrichtigen Verehrer Gottes vor Gott, dem Allwissenden, ob es mir jede Rücksicht auf einen Gegenstand meines Willens verbiete? ob es über mich ein misbilligendes Urtheil spreche, wenn ich auf das sehe,

was an sich und für alle das Beste ist, und was die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert? Mein Gewissen sagt mir gerade das Gegentheil. Es gebeut mir, stets auf das zu sehen, was an sich und für alle das Beste ist, und es darum zu wählen. Es misbilligt nur den Eigennutz und die Selbstsucht, bey welchen der Mensch nicht auf das gemeine Wohl; sondern nur auf sein eigenes Wohl, mit Vernachlässigung seiner Pflichten gegen Andre, sieht; niemals aber misbilligt es die Bestimmung des Willens durch Rücksicht auf das allgemeine Beste.

Da indessen jetzt in so mancher Vertheidigung der neuern Moral der reinen Vernunft so oft und ernstlich behauptet wird, daß der Mensch nicht in seinem Innern mit sich selbst zufrieden seyn könne, wenn er sich nicht der Bestimmung seines Willens blos durch ein formales Vernunftgesetz; das ist, blos durch die Tauglichkeit seiner Maxime, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen zu seyn, bewußt sey: so scheint dabey folgende unvorsätzliche Selbsttäuschung durch Verwechselung zweyer doch wirklich ganz verschiedener Begriffe zum Grunde zu liegen. Unser Gewissen fordert Achtung für unsre Pflicht; es fordert, das zu wählen und zu thun, was recht und gut ist, und es darum zu wählen und zu thun, weil es recht und gut ist; es verbeut und misbilligt den Eigennutz und die Selbstsucht, als Triebfeder unsrer Willensbestimmung. Dessen sind sich die Anhänger der kritischen Philosophie, wie alle gewissenhafte Menschen, bewußt. Nun lehrt aber die kritische Philosophie, schon das sey Unlauterkeit, und eine eigennützige Bestim-

stimmung des Willens, wenn der Mensch durch irgend einen Gegenstand des Willens denselben bestimme. Alle materiale Principien heißen, nach der kritischen Philosophie, eigennützige und unlautere Principien. Daher glauben die Anhänger der kritischen Philosophie, ihr Gewissen verbiete ihnen die Rücksicht auf Gemeinnützigkeit, auf das, was an sich das Beste sey, auf jeden Gegenstand des Willens außer dem Gesetze der Vernunft, indem es ihnen den Eigennutz und die Selbstsucht verbiete und misbillige. Sie reden von reiner Achtung für die Pflicht, und da sie unter derselben die Verbindlichkeit, seinen Willen blos durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, und durch die Tauglichkeit einer Maxime zu derselben, zu bestimmen, denken gelernt haben, so glauben sie im Ernste, ihr Gewissen misbillige jede andre materiale Willensbestimmung, indem es reine Achtung für das, was recht und gut ist, von ihnen fordre. Anders kann ich es mir nicht erklären, wie man im Ernst behaupten kann, daß Vernunft und Gewissen das von jedem Menschen fordre, was die kritische Philosophie für Pflicht erklärt. — Vielleicht hat jene Selbsttäuschung noch ferner folgenden Grund. Das Gewissen jedes wohlunterrichteten Menschen gebeut ihm, stets sich den Endzweck vorzusetzen, so viel Gutes er kann, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit für Alle, als ihm möglich ist, zu befördern. Diese Maxime ist zugleich eben so, wie diejenige, stets das zu wählen, was an sich das Beste ist, zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich. Daher glauben die Anhänger der kritischen Philosophie, indem Vernunft

und Gewissen sie auffordern, stets zu wählen, was an sich das Beste und für alle das Beste sey: so fordern dieselben von ihnen, ihren Willen durch die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung und die Tauglichkeit einer Maxime zu derselben zu bestimmen. Auf das aber, was wirklich das Beste an sich und für Alle sey, soll bey der Bestimmung des Willens nicht gesehen, und nichts soll deswegen, weil es an sich und für alle das Beste ist, gewählt werden, weil das eine materiale Bestimmung des Willens ist, welche als eigennützig und selbstsüchtig von der Vernunft verworfen werde. Gewiß! Sollte auf das Bewußtseyn einer solchen unbedingten Verbindlichkeit, das Bewußtseyn unsrer unbedingten Freyheit, und auf dieses der Glaube an Gott und Tugend und Unsterblichkeit gebauet werden: so fürchte ich, wenn ich mich auf das gewissenhafteste prüfe, es werde keine gegründete Ueberzeugung von einer solchen Pflicht, und von einer solchen Freyheit, und also auch nicht vom Daseyn Gottes, und von der Unsterblichkeit der Seele, zu erlangen möglich seyn!

## Sechster Abschnitt.

### Religion.

Die Erklärung des Begriffs der Religion ist S. 72. folgende: **Wer alle Pflichten, die ihm seine moralische Vernunft auflegt, zugleich für göttliche Befehle hält, und glaubt, daß durch Gott eine sittliche Ordnung wirklich sey, der hat Re-**

ligion. Bedenkt man, daß es hier als Pflicht gelehrt wird, daß wir, was wir wollen und wählen, nicht weil es gemeinnützlich und für alle das Beste sey, sondern nur allein deswegen wollen und wählen sollen, weil es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne, und daß wir unsern Willen durch keinen Gegenstand des Willens bestimmen lassen sollen: so mögte es wohl gewiß den meisten Menschen nicht allein schwer, sondern selbst unmöglich seyn, sich durch eine ernste Prüfung ihres Gewissens von einer solchen Pflicht zu überzeugen, diese Vorschrift für einen göttlichen Befehl zu erkennen, an eine zu diesem Behuf von Gott gemachte, und deswegen sittlich genannte Weltordnung zu glauben, und also in dem Sinne, worin hier das Wort genommen ist, Religion zu haben. — Die ganze Religion hat nach S. 76. nur als ein Gemüthszustand, der sinnlichen Triebfedern entgegenwirkt, also in sittlicher Rücksicht einen Werth, weil die Idee von Gott im Stande ist, allen Triebfedern zu widerstehen, welche in einem Menschen aus den Einwürfen und Zweifeln gegen die Möglichkeit des Guts, das er als das Höchste annehmen soll, entspringen, und die durch das Blendwerk seiner sinnlichen Begierden einen Schein von Wahrheit erhalten könnten. — Wenn ich dieses Urtheil über die Religion recht verstehe: so sehe ich nicht ein, wie sie für etwas Anders, als für ein Bedürfniß der Schwachen, nach diesem Urtheil gelten könnte. Wer könnte dem Stärkern es als unrecht anrechnen, wenn er die Idee von Gott und die Religion verwürfe, weil er derselben nicht bedürfe; sondern ohne sie,

durch

durch reine Achtung für seine Pflicht, vor dem Blendwerke seiner sinnlichen Begierden hinlänglich gesichert sey. Was kümmert es ihn, ob das höchste Gut ohne sein Zuthun durch einen Andern bewirkt werde oder nicht? Er kennt seine Pflicht, er thut, was er soll, und mehr zu wissen bedarf er zu seiner Zufriedenheit nicht. Er muß vielmehr dahin streben, seinen Willen von allem Einfluß irgend eines Gegenstandes seines Willens rein und frey zu erhalten! Denn er selbst bindet sich ja an dieses unbedingte Gesetz, nur das zu wollen, was ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne, und nur darum es zu wollen; blos und allein durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, und durch die Tauglichkeit einer Maxime zu derselben, seinen Willen zu bestimmen. Sein Endzweck, das höchste Gut zu befördern, ist, in so fern er das für seine Pflicht erkennt, auch dann keine Chimäre, wenn kein Gott ist. So viel er kann auf diesen Endzweck hinzuwirken, ist seine Pflicht; mehr kann für ihn nicht Pflicht seyn, und auf diesen Endzweck hinwirken kann er in jedem Falle, wenn er nur absolut frey ist. Mag dann die Natur ein bloßes System blind wirkender, von keiner Vernunft geordneter und regierter Kräfte seyn. Er selbst, nebst den übrigen moralischen Wesen, gebraucht sie nach seinen Zwecken, und unterwirft sie denselben, und bringt so nach und nach immer mehr moralische Ordnung hervor, und je besser die moralischen Wesen die nothwendigen Naturgesetze kennen lernen, und je besser sie selbst werden, desto mehr werden vermögend seyn, eine moralische Ordnung unter

einander in der Austheilung der Naturdinge zu bewirken.

Es ist mir sehr einleuchtend, daß wahre Religion und Tugend in so fern von einander unzertrennlich sind, daß der Lasterhafte sich vergebens wahrer Religion rühmen würde. Denn Religion, Verehrung des heiligsten, weisesten und gütigsten Schöpfers, Erhalters und Regierers der ganzen Welt, muß, wenn sie aufrichtig ist, durch willigen, freudigen, treuen Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen, sich bey dem Menschen thätig beweisen. Wer an Gott wirklich glaubt, der wird auch Gottes Endzweck stets zu seinem Endzweck machen, Gottes heiligen Willen stets sein Gesetz seyn lassen; weil er wirklich überzeugt ist, daß dieß an sich das Beste und auch für ihn das Beste sey, was er wählen könne, und daß es ihm auf keinem andern Wege möglich sey, zum Ziele seiner Bestimmung, zu einer immer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit zu gelangen, als auf dem Wege des Gehorsams gegen Gott. Der Lasterhafte glaubt nicht wirklich an Gott, zweifelt wenigstens, ob ein Gott sey, und hofft und wünscht, es sey kein Gott, wenn er den Grundsatz angenommen hat, seinen Begierden zu folgen, und ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht, zu thun, was ihn gelüstet. Denn er meint auf dem Wege des Lasters seine Glückseligkeit finden zu können, und wie könnte er dieser Meinung Beyfall geben, wenn er an Gott glaubte? Ist kein Gott, ist Gott eine bloße Idee, die blos sittlichen Werth, aber für den Verstand keine Realität und keinen theoretischen Grund hat: so ist es möglich, mehr sinnliche Glück-

se-

seligkeit, und ein angenehmeres Leben, durch Lasterhaftigkeit, mit Klugheit vereint, zu erlangen, als bey der Tugend und Rechtschaffenheit! Giebt es nach diesem Leben kein andres ewiges Leben, keine gerechte Vergeltung der Tugend oder des Lasters: so hat der Lasterhafte seinen Zweck erreicht, wenn er that und genoß, was seinen Sinnen angenehm war. Edler hätte zwar der Tugendhafte auch dann gedacht und gehandelt, und achtungswürdiger wegen seiner unbedingten Achtung für Menschenrechte und Menschenwohl. Auf Achtung für seine Gesinnung und für seine Art zu handeln könnte freylich auch dann der Lasterhafte keinen Anspruch machen. Auch sich selbst könnte er nicht achten, denn seine Vernunft müßte leicht ihn davon überzeugen, daß die Erde eine Hölle, und das Menschengeschlecht höchst unglücklich und verabscheungswürdig, ein Geschlecht von Teufeln seyn würde, wenn alle so dächten und so handelten, wie er denkt und handelt. Aber wie, wenn der Lasterhafte nun auf diese Selbstachtung und auf diese Achtung Andrer Verzicht thun; wenn er ihr die äußre Achtung, die er sich durch Reichthum und Gewalt erwerben kann, vorziehen will: wie will man ihn überzeugen, daß er ein Thor ist, daß er offenbar unvernünftig handelt, daß er nicht für sein wahres Bestes sorgt, wenn man ihm nicht beweisen kann, daß ein Gott und ein künftiges vergeltendes Leben ist?

Allein es will mir nicht einleuchten, wie Tugend die Quelle der Religion seyn könne, wenn ich außer meiner Pflicht keinen hinlänglichen Grund habe, an Gottes Daseyn zu glauben? Ich sehe es ein, daß

bey dem, der schon an Gott glaubt, die Tugend und seine Achtung für dieselbe eine Quelle der höchsten Achtung gegen Gott werden könne und müsse, weil er in Gott dasjenige, was er schon in Menschen und an sich höher als alles andre achtet, in der uneingeschränktesten Vollkommenheit erkennt. Gott muß dem Tugendhaften, der an Gottes Daseyn wirklich glaubt, eben deswegen der Gegenstand der höchsten Achtung seyn, weil er Achtung für die Tugend hegt. Aber weiter keine Gründe zum Glauben an Gott zu haben, als die, daß ich einer Idee bedarf, sinnlichen Triebfedern entgegen zu wirken; selbst zu behaupten, daß dieses Bedürfniß meines Herzens mich nichts lehren, und mir keine theoretische Aufschlüsse geben könne; wirklich also es theoretisch unentschieden zu lassen, ob Gott sey oder nicht sey, und nur so gesinnt zu seyn und zu handeln, daß man, wenn ein Gott wäre, nach S. 74. von ihm nichts zu befürchten hätte: das, ich gestehe es gern und frey, kann ich nicht für Religion halten. Für Tugend will ich das gern und mit Ueberzeugung erkennen; achten will ich die Tugend und den Tugendhaften, wenn ich jene gleich nicht für Religion erkennen, und diesem keine Religion beylegen kann; innig hochachten und lieben will ich ihn, als meinen Bruder, denn sein Herz, seine Gesinnung, sein Wille ist gut; nur sein Verstand irrt nach meiner Ueberzeugung. Religion hat er nicht, denn Religion ist mehr, als Glaube an eine bloße zum sittlichen Behuf angenommene Idee. Religion ist mehr als ein Glaube an die Gebote des Sittengesetzes, der so fest und unwandelbar

bar ist, als ob sie Befehle Gottes wären. Religion ist mehr, als ein Glaube an die Möglichkeit des höchsten Guts, der so fest und unwandelbar ist, als ob dasselbe durch einen heiligen und allmächtigen Weltregenten befördert würde. Religion ist die festeste, auf Gründen der Vernunft, die vom Sichtbaren auf das Unsichtbare schließt, unerschütterlich beruhende Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn eines unendlich weisen, gütigen und mächtigen, heiligen und gerechten, Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt, der auch uns Menschen geschaffen hat, erhält und regiert; der nur das Beste wollen kann, und nur das Beste stets untrüglich und allmächtig bewirkt; der aller Menschen Bestes will, und sich, und diesen seinen heiligen Willen, durch die Vernunft, die er mir gab, bekannt gemacht hat; der auch mein Bestes will und mich, je nachdem ich seinem Willen folge, auch gewiß zum Ziel meiner Bestimmung, zu einer immer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit führen wird, und alle meine Schicksale zu meinem wahren Besten lenkt! Religion ist die innigste Ehrfurcht, die über alles erhabene Achtung meiner Seele für Gottes unendliche, und über alles unendlich erhabene geistige Vollkommenheit, Weisheit, Güte, Macht, Heiligkeit und Gerechtigkeit; und die freudige, aus meiner festen Ueberzeugung frey hervorgehende, Bereitwilligkeit und feste Entschlossenheit in meinen Gesinnungen, Urtheilen und Grundsätzen, mich stets durch diese Ehrfurcht für Gott leiten zu lassen, und sie stets durch meine Reden und Thaten zu beweisen. Religion ist die innigste, auf

jene

eine Ehrfurcht und höchste Achtung für Gott sich gründende Liebe meiner Seele zu Gott; das reinste und höchste Wohlgefallen an Ihm, dem Unendlichen, die reinste und innigste Freude an ihm, daran, daß ich ihn erkenne, und weis, daß er mein Gott, mein Schöpfer, mein Erhalter, der Regierer aller meiner Schicksale, der Geber alles Guten, der Urheber meines vernünftigen Geistes, meines irdischen Lebens, der Vollkommenheit, die ich mir erwerbe, der Leiden, die mich zur Tugend erziehen und üben, der Freuden, die mich schon hier beglücken, und jenes ewigen vollkommnern Lebens Urheber ist, das ich von ihm mit Zuversicht erwarte. Meine Gedanken oft in der Einsamkeit, oder vereint mit Andern zur gemeinschaftlichen Andacht, zu ihm erheben; seiner nie vergessen, auch nicht im Geräusch zerstreuender Geschäfte, Gesellschaften und Vergnügungen; meine Liebe zu ihm durch freudigen eifrigen Gehorsam gegen seinen Willen, und durch Liebe aller Menschen, durch treuen thätigen Eifer für ihr Bestes beweisen, als die einzige Art, wie ich Gott meine Liebe durch die That beweisen kann; seines Wohlgefallens mir stets bewußt zu seyn, und desselben durch das tägliche Fortstreben nach höherer Aehnlichkeit mit ihm immer gewisser versichert zu werden: Das ist mein höchstes Gut, wenn ich Gott wirklich liebe. Religion ist die lauterste, uneingeschränkteste, thätigste Dankbarkeit gegen Gott, die Gesinnung der größten Achtung für den hohen Werth der Wohlthaten Gottes, den ihnen seine untrügliche Weisheit und seine unendliche freye Güte giebt, ohne welche wir nichts vermögen, durch die

wir alles Gute haben. Sie macht uns aufmerksam auf die unzählige Menge der Wohlthaten Gottes, die uns an jedem Tage, in jeder Stunde, für die Erhaltung unsers Lebens, für unsern Leib und unsre Seele, durch jeden Sinn und jedes Vermögen unsrer Seele, und so wie uns, Millionen unsrer Mitmenschen, ja einem ganzen unermeßlichen Reiche vernünftiger Geister, im grenzenlosen Gebiete der Schöpfung Gottes zu Theil werden. Für alles lehrt sie uns Gott dankbar seyn, für Glück und Unglück, Leid und Freude; alles, was uns begegnet, lehrt sie uns mit Zuversicht für das Beste erkennen. Aber sie erweckt uns auch zu einer solchen Anwendung alles dessen, was Gott uns giebt, welche dem weisen und gütigen Willen Gottes gemäß ist. Religion ist das feste, vernünftige und allgemeine Vertrauen zu Gott, daß er uns alles Gute und lauter Gutes geben werde, weil er untrüglich weise, unendlich gütig und allmächtig ist; und dieß Vertrauen wirkt eine gänzliche und allgemeine Gottergebenheit, womit wir vom Gehorsam gegen Gott allein, aber beym Bewußtseyn desselben auch mit zweifelsfreyer Gewißheit, unsre wahre und ewige Glückseligkeit erwarten. Religion ist die Stütze unsrer Tugend, und stärkt uns zu jeder Aufopferung, die Gott von uns fordert; nicht als ob wir, gleich eigennützigen Schwärmern, dafür einst Ersatz an sinnlichen Gütern und Freuden uns versprächen; sondern weil Gottes Beyfall mehr uns werth ist, als irgend ein Gut der Welt, und weil wir gewiß sind, das Beste zu erwählen, wenn wir Gottes Willen folgen. Religion ist die Lehrerinn

wah-

wahrer Weisheit, denn sie lehrt uns Gottes Endzweck stets zu unserm Endzweck machen, und dann setzen wir gewiß stets den besten Zweck uns vor; sie lehrt uns nur die Mittel zu unserm Zwecke wählen, die dem Willen Gottes gemäß sind, und dann wählen wir gewiß die besten, die wir wählen könnten. Religion ist die Quelle der reinsten Freuden. Sie veredelt den Genuß aller Sinnenfreuden, indem sie uns dieselben als Geschenke Gottes schätzen, und weise wählen und genießen lehrt. Sie veredelt, erhöht und vermehrt den Genuß aller Freuden des Verstandes, aller Freuden, welche die Erkenntniß der Wahrheit unserm Geiste gewährt. Denn sie ist eine reiche Quelle neuer richtiger Erkenntniß. Sie klärt uns auf, was ohne sie uns dunkel bliebe, berichtigt unsre Einsicht, wo wir sonst irren würden, macht die ganze Welt, mit allen ihren Veränderungen im Reiche der Körper- und Geisterwelt, für uns zu einem Schauplatze der Weisheit, Macht und Güte Gottes; eröfnet uns immer neue Quellen der Wahrheit, lehrt uns lautre Wahrheit aus denselben schöpfen, und von der erlangten Erkenntniß stets einen solchen Gebrauch machen, daß wir uns stets desselben freuen können. Das Gebiet unsers Erkenntnisses ist ohne Religion in sehr enge Grenzen eingeschlossen; aber durch die Religion, durch die einmal mit Ueberzeugung erkannte Wahrheit, daß Gott ist, wird sie bis ins Unendliche erweitert, denn diese Wahrheit ist an wichtigen und nothwendigen Folgerungen unendlich reich. Daß unser vernünftiger Geist seinen und der ganzen Welt Schöpfer erkennen

kann, das ist sein edelster Vorzug. Denn diese Erkenntniß wird für ihn ein Licht, welches ihm bey der richtigen Beurtheilung aller Dinge, Einrichtungen und Veränderungen in der Welt, und seiner eigenen hohen Bestimmung vorleuchtet. Sie umfaßt das Sichtbare und Unsichtbare, die Gegenwart und die Zukunft, die Zeit und die Ewigkeit, die ganze unermeßliche Körper- und Geisterwelt, das Endliche und das Unendliche, das Abhängige und das Unabhängige, das Zufällige und Veränderliche, wie das Nothwendige und Unveränderliche. Ihr Gegenstand ist grenzenlos, ist unendlich. Dürftig und ungewiß ist ohne sie des Menschen Einsicht; aber durch sie wird dieselbe allumfassend, und in allen ihren Theilen gewiß. Sie gewährt dem vernünftigen Geiste eine Beschäftigung, Uebung und Vervollkommnung seiner Selbstthätigkeit, die nichts ohne sie ihm zu verschaffen, nichts ohne sie ihm zu ersetzen vermag. Sie allein befriedigt sein Verlangen nach Uebereinstimmung, Zusammenhang, Vollständigkeit und Festigkeit seiner Erkenntniß. Sie allein erhebt ihn über die Einschränkung seines Strebens auf das, was ihm hier möglich ist, und lehrt ihn einer unendlichen Bestimmung, einer stets sich erhöhenden Vollkommenheit entgegenstreben. Zugleich aber giebt sie den gegenwärtigen Gegenständen seiner vernünftigen pflichtmäßigen Thätigkeit, den anscheinend noch so geringen, aber doch zum gemeinen Besten nothwendigen Geschäften, einen Werth und ein Gewicht, wodurch sie seines möglichsteifrigsten Bestrebens erst recht würdig, und alle Pflichten seines irdischen Berufs,

wegen ihrer Nothwendigkeit zum gemeinen Wohl und nach Gottes Willen, ihm unverletzlich heilig werden. Religion erhöht, vermehrt und veredelt, die Freuden des guten Herzens, die reinen Freuden, welche die Tugend an uns und andern uns gewährt. Denn sie macht uns einer recht lautern, ächten, vernünftigen Tugend fähig. Sie macht uns fähig, mit vernünftiger Ueberzeugung, daß wir auch unsrer Pflicht gegen uns selbst gemäß handeln, alles das aufzuopfern, was wir um der Tugend willen aufopfern müssen. Sie allein vermag die größten, edelsten, nicht schwärmenden, wirklich vernünftigen und von ihrer Pflicht gewissen Tugendhelden zu bilden; indem sie die Selbstpflicht und die Pflicht für das gemeine Beste der Welt sich aufzuopfern, da, wo die letztre eintritt, in die vollkommenste Uebereinstimmung bringt. Sie lehrt uns nicht bey dem, was wir thun sollen, eigennützig zu fragen: was wird uns dafür? sondern nur Gottes Willen thun, und gewiß überzeugt seyn, daß das auch für uns das Beste sey. Davon können wir auch durch richtige Erkenntniß Gottes, wenn wir es auch nicht einsehen, wie das für uns das Beste seyn könne, eine vollkommen vernünftige Ueberzeugung haben. Aber ohne Religion kommen Pflichten gegen das allgemeine Weltbeste und Selbstpflichten des Menschen in unzählige Collisionen, in welchen die Vernunft ihm die Selbstpflicht, als die nähere, vorzuziehen gebieten mußte, wenn kein Gott und kein vergeltendes Leben nach dem Tode wäre; weil er in diesem Falle die gänzliche Aufopferung seines Daseyns und seiner

seligkeit nicht für die höhere Pflicht erkennen könnte; sondern Selbsterhaltung seine höchste Pflicht, und Aufopferung, wo sie nothwendig würde, z. B. der Tod fürs Vaterland, nur eine traurige unvermeidliche Nothwendigkeit, aber nie vollkommen vernünftig mit der Selbstpflicht vereinbar seyn würde. Religion erhöht, vermehrt und veredelt, die Freuden der Tugend, indem sie uns in dem geringen, aber treuen und redlichen Anfange, den wir und andre Menschen hier darin machen, die ersten Schritte zu einer sich ins Unendliche erhöhenden Vollkommenheit erkennen lehrt. Wie geringe würde die Freude über unsre Tugend seyn, wenn wir blos auf das sähen, was wir hier sind und werden können, auf alle die Mängel und Unvollkommenheiten, auf alle die Schwachheiten und Fehltritte, die hier von derselben unzertrennlich sind. Ach! Dann wäre die Betrachtung derselben vielmehr eine Quelle des Schmerzes, der Bekümmerniß und der Thränen für uns, als eine Quelle der Freude! Religion lehrt uns in jedem Menschen einen künftigen Bürger des Reiches Gottes erkennen; wenn er auch jetzt noch nicht zu der Würde und den Vorzügen desselben gelangt ist. Gott erzieht auch ihn, durch die für ihn angemessensten Mittel, für sein ewiges Reich, für Tugend und dadurch zu erlangende Seligkeit. Mag er noch dem Rufe Gottes nicht Gehör geben, noch in Sünden und Lastern leben! Auch er wird zur Erkenntniß seiner Sünden, zur Besserung und Tugend gelangen! Denn Gott hat ihn zu derselben berufen, und wird durch Güte oder durch Ernst und Strafe, auch ihn,

so-

sobald er nur der Besserung fähig ist, zur Besserung und Tugend leiten! Religion veredelt schon frühe die Seele des Kindes zur Herrschaft über böse Neigungen! Religion hilft dem Jünglinge mächtig, die Gewalt seiner Lüste besiegen! Religion stärkt den Mann zur edelsten, gemeinnützigsten Thätigkeit, den Kampf der Tugend standhaft zu kämpfen! Religion lehrt den Greis dem nahen Tode, als dem Anfange seines vollkommneren neuen Lebens, mit freudiger Zuversicht entgegen sehen!

Das alles und unendlich mehr, alles Edle und Gute, das der Mensch nur wollen und wirken kann, vermag die Religion; wenn sie wirklich feste Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele und von unsrer Bestimmung für eine sich ewig erhöhende Vollkommenheit und Glückseligkeit ist! Aber wie ich blos dadurch, daß ich in mir und Andern Achtung für Pflicht erwecke, auch Religion erwecke, vermag ich nicht einzusehen. Achtung für die Vernunft erzeugt Achtung für die erkannte Pflicht. Hat aber die Vernunft keine Gründe, für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes: so ist es der Achtung für die Vernunft gemäß, nicht zu glauben, daß Gott ist. Ich kenne Menschen, die diese Meinung der neuern Philosophie angenommen haben, und es nicht verhehlen, daß sie weder an Gott, noch an die Unsterblichkeit der Seele glauben; deren Gewissenhaftigkeit aber in Ausübung alles dessen, was sie für Pflicht erkennen, bey mir keinem Zweifel unterworfen ist. Wie könnte ich ihnen Religion zuschreiben, die sie selbst für grundlos zu halten erklären? So handeln, daß,

wenn ein Gott und ein künftiges Leben wäre, man nichts von Gott und im künftigen Leben zu fürchten hätte, ist achtungswerth, aber es ist nicht Religion, wenn man nicht die Bedeutung dieses Worts willkührlich ändern will; und würde alle Religion von den Menschen künftig darin gesetzt: so bin ich gewiß, daß der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben sich nicht lange mehr erhalten würden. An die davon zu erwartenden Folgen kann ich nicht ohne Bekümmerniß, nicht ohne Schaudern und Entsetzen denken!

Religion, als Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn, von der unendlichen Vollkommenheit, und von dem ganzen Verhältniß Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, kann allein durch Unterricht von den Gründen dieser Ueberzeugung, durch Belehrung den Menschen mitgetheilt werden. Sie ist nicht nur ein practisches, sondern auch ein theoretisches Erkenntniß. Dazu sind Kirchen nothwendige Mittel, als gesellschaftliche Verbindungen der Menschen zu gemeinschaftlichem Religionsunterricht. Deswegen schmerzt mich S. 81 f. das Urtheil, welches über Kirchen im Allgemeinen, als über Lehranstalten, die Religion zu lehren, so hart gefällt ist, und nach welchen kaum einigen unter den Kirchen, in kleinen kaum sichtbaren Tempeln, das Zeugniß gegeben wird, daß sie ihre Bestimmung erfüllen. Mir scheint hingegen eine jede Lehranstalt, welche den Glauben an Gott, Fürsehung und Unsterblichkeit, und an Tugend als den heiligen Willen Gottes in Ansehung der Menschen lehret, eine Wohlthat für die

Mensch-

Menschheit, und, wenn sie gleich auch manches lehrt, was ich nicht lehren würde, dennoch der wahren Religion dadurch wirklich beförderlich zu seyn, daß sie die wesentlichen Grundsätze derselben unter den Menschen erhält, ausbreitet und wirksam zu machen sucht. Es ist Pflicht, an diesen Lehranstalten zu bessern, was der Besserung bedarf; aber es ist auch eines jeden Aufgeklärten jetzt häufig vernachlässigte Pflicht, die bestehenden, wenn gleich fehlerhaften, Lehranstalten nicht um ihre Achtung zu bringen, sondern ihnen dieselbe durch Wort und That zu erhalten.

Ich weiß es nicht zu begreifen, wie die Tugend eines Menschen deswegen minder lauter seyn, und einen geringern Werth haben könnte, weil ihr die vernünftige Ueberzeugung zum Grunde liegt, daß Gott uns durch die Vernunft, in allem, was wir als Pflicht erkennen, seinen heiligen Willen bekannt mache, und daß sie folglich, da Gott nur unser wahres Bestes wollen kann, auch wirklich stets für uns das Beste sey, was wir wählen können. Warum muß die Tugend blos aus Achtung für die Vernunft, und für das Sittengesetz als das Gesetz der bloßen Vernunft, geübt werden? Lehrt uns nicht die Vernunft unsre Abhängigkeit von Gott, nicht blos als dem gerechten Regierer unsrer Schicksale und Vergelter unsrer Tugend; sondern als unserm Schöpfer, als dem Urheber unsers vernünftigen Geistes und unsrer Vernunft? Lehrt sie uns also auch nicht, jeden Ausspruch unsrer Vernunft für Gottes Ausspruch erkennen? Lehrt sie uns nicht unsre Pflicht als sein Gesetz betrachten? Ist es also wohl recht, wohl der

Ver-

Vernunft gemäß, unsre Pflicht blos als ein Gesetz der Vernunft allein zu betrachten? Das höchste Ziel der Vollkommenheit, wohin das Gesetz der reinen Vernunft in seiner Anwendung auf den Menschen denselben hinzuwirken anweisen kann, ist der höchste Zweck der Menschheit, möglichstvollkommne Tugend und Glückseligkeit aller. Eben dieses Ziel hält der Wille Gottes uns vor, und gebeut uns, uneigennützig nach demselben hinzustreben, und löset uns zugleich die der bloßen Vernunft ohne Religion unauflösliche Frage auf: wie dieß in jedem Falle mit der doch auch pflichtmäßigen Sorge für unsre Glückseligkeit bestehen könne?

Warum soll denn die Pflicht der Menschen ferner nicht auf den erkannten Willen Gottes gegründet? warum soll nicht der Glaube an das wirkliche Daseyn Gottes, an Gottes Fürsehung und an die Unsterblichkeit der Seele, zuerst und vor allen die Tugend gelehret, und dadurch ein der menschlichen Natur allein angemessener Grund zur unerschütterlichen Ueberzeugung von der ganz allgemeinen und nothwendigen Verbindlichkeit einer jeden Pflicht gelegt werden? Denn auf den Vorzug und die Würde, der reinen Vernunft allein zu folgen, kann der Mensch wohl Verzicht thun; aber auf sein wahres Bestes kann er seiner Natur nach nie Verzicht thun. Wer ihn überzeugt, fest und völlig überzeugt hat, daß seine Pflicht auch stets sein wahres Bestes sey; der hat ihn auch von der unbedingten, keine Ausnahme gestattenden, Nothwendigkeit derselben überzeugt. Wie will man doch sonst den Menschen überzeugen,

daß

daß er der Vernunft nothwendig folgen müsse, wenn sie ihm etwas als Pflicht oder als unrecht ankündigt?

Ist der Mensch endlich etwa weniger frey, wenn er seiner Pflicht stets in der gewissen Ueberzeugung gehorcht, daß sie der heilige Wille Gottes, und also gewiß auch für ihn das Beste sey? Ist es nicht die Erkenntniß und das Urtheil seiner Vernunft, welches seinen Willen bestimmt, die widerstrebende Neigung zu besiegen, und wenn gleich kein Anschein von Vortheil und Gewinn, wenn hingegen nur aller Anschein von Verlust für ihn da ist, dennoch das zu wählen, was die Vernunft ihn wählen heißt? War Jesus nicht frey, als er des Kreutzes Marter wählte, weil er das für Gottes Willen erkannte; wenn er gleich gewiß überzeugt war, daß dieß auch für ihn das Beste sey? Erfordert eine wirklich freye Bestimmung unsers Willens gar keine Rücksicht auf irgend einen Gegenstand des Willens außer dem Gebote der Vernunft? So muß der Mensch nicht ein Geschöpf Gottes, und Gott nicht sein Schöpfer und der Urheber seiner vernünftigen Seele und seiner Vernunft seyn; denn wenn Gott unser Schöpfer ist: so muß die Vernunft die Rücksicht auf Gottes Willen uns zur Pflicht machen, weil es durchaus widersprechend ist, unsre Vernunft als abhängig von Gott, und dennoch als unabhängig von Gott in der Bestimmung unsrer Verbindlichkeit zu denken! Oder ist es weniger edel, wenn ich stets nach dem Bewußtseyn des Beyfalls des weisesten, gütigsten und heiligsten Wesens strebe; als wenn ich blos durch formale Vernunftgesetze meinen Willen zu bestimmen strebe?

Ist es die Vernunft als Vernunft allein, die mir meinen höchsten Vorzug und meine höchste Würde giebt; oder ist es nicht vielmehr mein höchster Vorzug, meine höchste Würde, daß ich meinen Schöpfer, den Unendlichen, kenne und weis, wozu er mich geschaffen hat? Ist Gott nicht mein Schöpfer, kann meine Vernunft mich davon nicht gewiß machen: so bin ich, meiner Vernunft ungeachtet, ein dürftiges, ohnmächtiges, auf ein spannenlanges Daseyn eingeschränktes Wesen; ist aber Gott mein Schöpfer: so vermag ich alles, was meiner Wünsche würdig ist, und keine Zeit begrenzt meine ewige Fortdauer!

## Siebenter Abschnitt.

## Meine Bestimmung.

Diese meine Bestimmung soll ich nach S. 88. daraus allein, aber auch daraus schon hinlänglich erkennen können, daß ich meine Pflichten erfüllen soll; das heißt hier, daraus, daß ich meinen Willen durch keinen Gegenstand des Willens, sondern blos durch formale Gesetze, blos durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, blos darum durch eine Maxime bestimmen soll, weil sie ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne; und zwar, daß nur ein solcher Wille ein guter Wille, nur diesen in mir, und, was demselben gemäß, ausser mir zu bewirken, meine Pflicht sey. Ich soll Gerechtigkeit und Güte üben, nicht weil dieß an sich das Beste, für alle das Beste, und deswegen das-

jenige ist, was ein jeder Mensch als Mensch, wollen und thun sollte; nicht, weil es der heilige Wille Gottes, und deswegen auch der einzige Weg ist, auf welchem ich selbst für mein wahres Bestes zu sorgen vernünftig gewiß seyn kann; sondern einzig und allein, weil Gerechtigkeit und Güte ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Wenn ich die Rücksicht auf das, was an sich das Beste und für Alle das Beste ist, und auf mein eignes wahres Bestes, in die Bestimmung meines Willens Einfluß haben lasse; wenn ich um deswillen, was dadurch bewirkt werden kann, etwas wähle oder thue: so handle ich nicht aus Pflicht, sondern mein Wille ist unlauter und eigennützig, und mein Gewissen soll mir das vorhalten, und mich deswegen zur Rechenschaft ziehen, weil ich nicht blos durch reine Vernunft meinen Willen bestimmte. Daraus soll denn nun folgen, daß also auch mein Wille und folglich auch mein moralisches Ich, ganz unabhängig, diesem unbedingten Gebote zu gehorchen vermögend, unbedingt frey, und über die ganze Natur und allen Einfluß derselben erhaben sey; mithin daß mein moralisches Ich nicht vom Strome der Zeit fortgerissen werden könne, sondern ewig sey. Meine Pflicht erfüllen hänge also von mir selbst ab; aber daß auch mein Schicksal stets meiner Tugend gemäß sey, hängt nicht von mir ab. Ich kann nicht anders seyn und wirken, als durch die Natur, und habe doch die Natur nicht in meiner Gewalt. Wenn also die Natur mich nicht in meiner Wirksamkeit hindern und stören, sondern sich meinem moralischen Werthe gemäß fügen soll: so

muß

muß ein moralischer Urheber und Regierer der Natur seyn. So leitet mich das Gebot der Pflicht zur Religion, bey der ich allein eines meinem sittlichen Werthe angemessenen Schicksals gewiß seyn kann. Alle andre Versuche, uns von unsrer Bestimmung zu versichern, werden als thöricht verworfen.

Aber wie, wenn nun auf diesem Wege keine Gewisheit unsrer Bestimmung zu finden wäre? Wie 1) wenn ein Mensch sich nicht überzeugen könnte, daß das seine Pflicht, seine unbedingte Pflicht sey, blos durch reine Vernunft seinen Willen zu bestimmen? Wie, wenn sein Gewissen ihm das Gegentheil sagte, und die Rücksicht auf das Verhältniß jedes Grundsatzes zum gemeinen Besten, und zu seinem eignen wahren Besten, nicht allein misbilligte, sondern selbst für ihm nothwendig erklärte? Wie, wenn er keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Pflicht, keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Freyheit anerkennen könnte? So gäbe es für den Menschen kein Mittel mehr, seiner Bestimmung gewiß zu werden? Wahrlich, dann wäre es um die Gewißheit von unsrer Bestimmung eine höchstmißliche Sache! Aber 2) wer sich auch von seiner unbedingten Pflicht überzeugt hätte, der wäre, nach meiner Einsicht, dadurch noch keinen Schritt weiter in der Erkenntniß seiner Bestimmung gelangt. Mögte die Vernunft ihm sagen, was er solle: so wäre er dadurch dennoch weiter zu keinen Erwartungen und Hoffnungen berechtigt. Denn α) die Vernunft sagt ihm nur, was er soll, nicht wie lange er das soll, außer nur, daß er stets, versteht sich, so lange er es kann, also so lange er ist, seine

Pflich=

Pflichten erfüllen soll. Er weis ja nichts weiter von seiner Vernunft, als daß sie Vernunft ist, und seinen Willen, unabhängig von irgend etwas außer ihr, zu bestimmen vermag. Wie sie das vermag, ob sie, die er sein moralisches Ich nennt, ein Wesen für sich, oder eine bloße von der Natur unabhängige Kraft sey, das alles weis er ja nicht, da er als ein gläubiger Bekenner der kritischen Philosophie auf alle Schlüsse vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche Verzicht thut. Nur das kann er, nach S. 91, sich nicht verbergen, **daß er mit der Natur in Verbindung stehe, daß er nicht anders seyn und wirken könne, als durch die Natur.** Da nun sein moralisches Wesen nicht anders, als durch die Natur, seyn und wirken kann, und da die Natur alle ihre Formen wieder zertrümmert, da sie nach S. 71. ihn zwingen kann, dem Gebrauch seines Verstandes, ja selbst seiner edeln Vernunft Abschied zu geben: was für einen Grund hat er denn, ein Daseyn ohne Ende zu erwarten? Sagt er, ich soll den guten Willen in mir hervorbringen, und dieß Gebot wird nie vollendet? Woher weis er, daß es vollendet, und wie weit, und wie lange es vollendet werden soll? Er weis nur, was er soll, und weiter nichts! Nach meiner Einsicht nimmt man unvermerkt ein Urtheil der theoretischen oder speculativen Vernunft zu Hülfe, wenn man aus dem Gebote reiner Sittlichkeit auf Unsterblichkeit des moralischen Ichs zu schließen sich berechtigt achtet, welches Urtheil doch in dem bloßen Gebote der Pflicht keinen Grund hat. Denn die Pflicht sagt mir blos, was ich thun, und zu werden

streben soll. Sie sagt mir aber nicht, strebe unsterblich zu seyn; sondern nur: strebe heilig zu seyn. Sie sagt mir aber zugleich, daß ich es nie werden kann, wenn ich auch unsterblich bin. Um so viel weniger berechtiget sie mich zu einem Schlusse auf meine Unsterblichkeit. Die Pflicht kann mich ferner nur berechtigen, meinen Willen für absolut frey, für unabhängig zu halten. Aber wie mein Wille das sey, ob er einem für sich bestehenden Wesen angehöre, oder blos als Kraft subsistire, die sich mit einem Naturwesen verbinde, in demselben, so lange es dazu tauglich sey, wirke und hernach, wenn es für ihre Wirkungen untauglich sey, sich wieder von demselben trenne, mit neuen Naturwesen verbinde, und in diesen von neuen wirke? Darüber läßt mich das bloße Bewußtseyn meiner Pflicht völlig ungewiß. Denn, wie es auch damit seyn mag, wenn ich auch nicht unsterblich bin: so bleibt ja doch meine Pflicht dieselbe. Ich soll nichts darum, weil ich unsterblich bin; sondern blos darum, weil es Pflicht ist. Gewißheit und gegründete Hoffnung meiner Unsterblichkeit, kann mir also das Bewußtseyn unbedingter Pflicht nie geben. Nur daß es mir erlaubt sey, daß es meiner Pflicht nicht zuwider sey, mich für unsterblich zu halten, wenn ich etwa dieser Idee bedarf, um Triebfedern meiner Sinnlichkeit entgegen zu wirken, kann ich erkennen, und weiter nichts. Wollte man sagen, die Pflicht gebeut mir, mein Leben aufzuopfern, und dieß könne nicht Pflicht seyn, wenn ich dadurch mein Seyn und Wirken gänzlich vernichtete? Woher weis man das? Ich weis nur, was

ich soll, und daß ich es blos darum soll, weil es Pflicht ist? Ich darf gar nicht fragen, warum es Pflicht ist, und wie es Pflicht seyn könne? Ich darf nicht die Pflicht um deswillen wollen, was dadurch bewirkt oder nicht bewirkt wird. Wenn ich mich vernichte, indem mir die Pflicht das gebeut: so muß das Pflicht seyn, daß ich mich vernichten soll. Ich soll meine Pflicht unbedingt erfüllen.

So trostlos läßt die Pflicht den Menschen! Es ist ihm erlaubt, in der Idee von Gott und Unsterblichkeit Trost zu suchen. Aber leider auch nur erlaubt! Es ist nicht Pflicht für ihn, darin Trost zu suchen. Er hat keinen Grund zu dieser Idee, außer seinem etwanigen Bedürfniß derselben, um sinnlichen Triebfedern entgegen zu wirken. Wenn er es nöthig hat, um seiner Pflicht zu gehorchen: so mag er glauben, daß ein Gott, und daß er unsterblich ist! Aber dieß Bedürfniß ist ja blos in seiner Sinnlichkeit, nicht in seiner Vernunft gegründet. Es ist Schwäche, dieser Idee zu bedürfen. In seine Willensbestimmung sie aufzunehmen, wäre geradezu unerlaubt. Er ist vollkommner, edler, stärker, wenn er dieser Idee nicht bedarf. Er muß zu sich selbst sagen: Ich weis von meiner Bestimmung weiter nichts, als daß ich meine Pflichten erfüllen soll, und daß mein Wille absolut frey ist, da meine Pflicht unbedingt ist. Es ist möglich, daß ich unsterblich, und daß ein Gott und eine moralische Weltregierung sey, und wenn etwa meine Sinnlichkeit mir Zweifel gegen meine Bestimmung, meine Pflicht zu erfüllen, erregen sollte: so will ich diese damit niederschlagen, daß ich mir

antworte, es könne ja ein Gott, eine gerechte Vergeltung der Tugend und ein ewiges Leben seyn. — Traurige Ungewißheit!

Meine Vernunft läßt mich indessen über meine Bestimmung nicht in Ungewißheit, wenn ich nur folge, und so denke und urtheile, wie es ihr gemäß ist. Es ist mir einleuchtend genug, daß die vernünftige Kraft in mir eine ganz von der meinen Leib bildenden und belebenden Kraft unterschiedene Kraft ist. Ich bin mir der Selbstthätigkeit derselben deutlich bewußt. Sie selbst bestimmt sich jedesmal durch ihre Erkenntniß, und kann durch ihr Urtheil sich jede sinnliche Neigung unterwerfen. Bey diesem deutlichen Bewußtseyn der Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit meiner vernünftigen Kraft, beunruhigt mich die S. 86. 87. gemachte Bemerkung nicht, daß die Natur oft Millionen Thierchen und Keime zu Pflanzen in einem Nu zerstört. Genug, daß in der ganzen Natur keine Kraft zerstört wird, und also auch meine vernünftige Kraft der Vergänglichkeit nicht unterworfen gedacht werden kann. Denn warum sollte ich für meinen Geist fürchten, was mechanischen Kräften nicht einmal begegnet? Meine Vernunft lehrt mich meinen Schöpfer kennen. Sie forscht nach hinreichenden Gründen von Allem, was ist, und was sie als wahr anerkennen soll. Sie fragt nach der Entstehung der ersten Menschen und findet den hinreichenden Grund derselben, und der ersten Dinge jeder Art, und der ganzen weisen und gütigen Ordnung und Einrichtung der Welt allein in einem vernünftigen Urheber, dem sie ein unabhängiges Da-

seyn,

seyn, eine uneingeschränkte Macht, und die vollkommenste Weisheit und Güte, den vollkommensten Verstand und Willen beylegen muß. Sie kann demselben also auch nur den höchsten Zweck beylegen, den sie sich nur denken kann, nemlich so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich nur möglichst, zu befördern. Diesen seinen Willen erkennet also meine Vernunft auch für mein Gesetz, und so gewiß ich davon, und von seiner unendlichen Weisheit, Güte und Macht, Heiligkeit und Gerechtigkeit bin: so gewiß bin ich auch, wie im vorigen Abschnitt schon gezeigt ist, meiner Unsterblichkeit, und meiner Bestimmung für eine sich ewig erhöhende Vollkommenheit und Glückseligkeit.

## Achter Abschnitt.

## Das höchste Gut.

Nach S. 99 f. ist die Idee eines Wesens, welches 1) einen vollkommen guten, das ist, heiligen Willen hat, und 2) auch die Macht besitzt, mit diesem seinem Willen alles in Uebereinstimmung zu bringen, die Idee des allervollkommensten moralischen Wesens, die Idee von Gott. Allein mir scheint der Begriff der Heiligkeit, so wie die kritische Philosophie denselben bestimmt, nicht dem Willen Gottes angemessen, wenn wir Gott richtig, das ist, der Vernunft gemäß, als Schöpfer alles dessen, was außer ihm da ist, zu denken streben. Die vollkommenste

Güte oder Heiligkeit des Willens besteht nach der kritischen Philosophie in völliger Angemessenheit zum Sittengesetze, oder darin, daß der Wille durch keinen Gegenstand des Willens, sondern allein durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmt wird. Also würde die Heiligkeit des göttlichen Willens darin bestehen, daß Gott nichts anders wollen könnte, als was für alle vernünftige Wesen ein allgemeines Gesetz seyn könnte, und es blos darum wollen könnte, weil es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könnte. Wäre aber Gottes Heiligkeit nichts anders als diese höchste Vollkommenheit eines reinvernünftigen Willens: so ließe sich es gar nicht denken, daß Gott eine Welt geschaffen hätte. Denn 1) etwas erschaffen kann nur ein allmächtiges Wesen. Es kann also kein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn. Nun kann Gott 2) nach der Lehre der kritischen Philosophen nichts anders wollen, als was ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Also kann er nichts erschaffen wollen. Man kann auch 3) nicht sagen, daß der Endzweck, das höchste Gut außer sich zu befördern, Gott hätte bestimmen können, vernünftige endliche Wesen zu erschaffen, und für sie alles dasjenige, was sie zu einer ihrer Tugend angemessenen Glückseligkeit bedurften, in einer nach moralischen Gesetzen eingerichteten Ordnung hervorzubringen. Denn der Erklärung zu Folge kann der Wille Gottes durch keinen Gegenstand des Willens, nicht dadurch, daß etwas durch ihn wirklich werden möge, bestimmt werden; sondern er kann, was er will, nur darum wollen, weil es ein

allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Also vernichtet die in der kritischen Philosophie aufgestellte Idee von Gott, als dem höchsten Gute, wohl unstreitig die Idee von Gott, als unserm und der ganzen Welt Schöpfer; und damit zugleich, wenn das wahr ist, was S. 56. in der allgemeinen Religion, nach meiner Einsicht sehr richtig, behauptet ist, daß keine moralische Weltordnung denkbar sey, wenn nicht auch die Materie als von Gott erschaffen gedacht werde, den Grund des Glaubens an eine moralische Weltordnung.

Mir scheint es daher einleuchtend, daß wir Gottes heiligen Willen und dessen unendliche Vollkommenheit ganz anders denken müssen, als die Philosophie der bloßen reinen Vernunft es lehrt. Zum Begriff eines reinvernünftigen Willens gehört es allerdings, daß er allein durch Vernunft, und durch nichts außer derselben, durch keinen Gegenstand des Willens bestimmt gedacht werde. Aber ein solcher Wille ist gar nicht als wirklich existirend denkbar. Denn von endlichen vernünftigen Wesen wird es zugestanden, daß sie sich der idealischen Vollkommenheit, sich blos durch Vernunft zu bestimmen, in Ewigkeit nur immer mehr und mehr nähern, sie aber nie erreichen können. Der Wille Gottes aber, als Wille des Schöpfers gedacht, muß ganz anders, als Voluntas optimi, als der Wille, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, wirklich zu machen, folglich als durch einen Gegenstand des Willens, durch untrügliche Erkenntniß des Besten bestimmt, gedacht werden. Mögte diese Bemerkung die Ueberzeugung

erleichtern und befördern, daß es auch nicht die Pflicht der Menschen sey, oder seyn könne, nach einem reinvernünftigen Willen zu streben, und daß ein heiliger und guter Wille wirklicher vernünftiger Wesen ganz etwas anders sey, als ein reinvernünftiger Wille! Mögte es einleuchten, daß die Bestimmung des Willens durch einen Gegenstand des Willens sicher keine Unvollkommenheit des Willens, und daß es vielmehr die höchste Vollkommenheit des Willens eines vernünftigen Wesens sey, stets und nur das Beste zu wollen. Muß der Wille Gottes, als unsers Schöpfers, so gedacht werden, daß er durch untrügliche Erkenntniß des Besten bestimmt werde, und stets und allein das Beste wolle: so ist ja dieß das Ideal, dem uns immer mehr zu nähern wir uns bestreben sollen, und so müssen wir nach einer immer vollkommneren Erkenntniß des Besten, und dadurch, daß etwas an sich und für alle das Beste sey, stets unsern Willen zu bestimmen streben!

Als Schöpfer kann ein Wesen nicht gedacht werden, welches nach der Lehre der kritischen Philosophie als heilig gedacht, oder als das höchste Gut angenommen wird; weder als Schöpfer der Materie, noch als unser Schöpfer; weil ein solches Wesen nur darum etwas wollen kann, weil es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Aber als Weltbaumeister könnte man sich wohl ein solches heiliges Wesen denken, wenn man die Materie, die darin wirkenden Kräfte, und die vernünftigen Wesen, als ewig und in Absicht ihres Daseyns unabhängig dächte. Dann könnte man denken, ein solches

ches Wesen habe, vermöge seiner Allmacht, die vorhandene Materie und die vorhandenen Kräfte so geordnet, und mit einander verbunden, daß den moralischen Wesen durch diese Weltordnung die Glückseligkeit in derselben nach Proportion ihrer Tugend, und so, wie es für ihre Moralität am angemessensten sey, zugetheilt werde. Allein ich will nicht fragen, ob wir vernünftigen Grund haben, der Materie und den Kräften in der Welt, und uns selbst als vernünftigen Wesen, ein unabhängiges Daseyn beyzulegen. Ich will nur bemerken, daß dadurch doch am Ende alles, und die in der Welt mögliche Glückseligkeit einer blinden Nothwendigkeit unterworfen würde, wider welche Gott selbst nichts hätte thun können. Mehr Glückseligkeit, als durch die vorhandene Materie und die vorhandenen Kräfte möglich wäre, könnte dann Gott den moralischen Wesen auch durch seine Macht unmöglich verschaffen.

Ich habe darauf gedacht, ob nicht die Lehre der kritischen Philosophie von der Heiligkeit Gottes dadurch mit dem Begriffe von Gott, als dem Schöpfer der Welt in Uebereinstimmung gebracht werden könnte, daß man dächte: Gott will das Beste, weil es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen ist, das Beste zu wollen; Gott will den besten Gebrauch seiner Kraft, das Beste, was durch seine Kraft möglich ist, weil das ein allgemeines Gesetz für jedes vernünftige Wesen ist. Darum will er das Daseyn der Welt, und hat sie erschaffen, und erhält sie durch seinen Willen. — Allein auch auf diese Weise kann ich, wenn ich consequent bleiben will,

aus der Heiligkeit nach reinen Vernunftgesetzen mir es nicht begreiflich machen, wie Gott etwas erschaffen wollen konnte. Denn nach der Lehre der reinen Vernunft ist das Gute, das höchste Gut, das Beste, nichts Physisches, nur etwas Moralisches, nur die Angemessenheit zum Sittengesetze, und diese besteht gerade darin, nur das zu wollen, was ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann, und es nur darum zu wollen, weil es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Nun kann es auf keine Weise ein allgemeines Gesetz für vernünftige Wesen seyn, etwas zu erschaffen; also kann es auch nicht gut, nicht an sich gut, nicht das Beste seyn, etwas zu erschaffen, und Gott, wenn er gleich das Beste will, kann nach der Lehre der reinen Vernunft doch nichts erschaffen wollen. Das höchste Gut außer sich zu befördern, kann das allgemeine Gesetz aller vernünftigen Wesen seyn; aber dieß heißt nur, Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit befördern. Gott kann also zwar, wenn endliche vernünftige, moralische und Glückseligkeit bedürfende Wesen da sind, und wenn Materie da ist, welche sie nach ihren Zwecken brauchen können, um, ihrem Willen gemäß, das höchste Gut außer sich zu befördern, die Materie so ordnen und einrichten, daß dadurch das höchste Gut befördert werde. Aber schaffen kann er weder endliche moralische Wesen, noch die Materie ihrer Glückseligkeit. Ein heiliger Gott kann nicht Weltschöpfer seyn! Ein sonderbares Paradoxon nach der Lehre der reinen Vernunft! So käme zuletzt die Lehre der reinen Vernunft

nunft mit der Lehre der Gnostiker und Manichäer überein, die Gott nicht für den Urheber der Materie und der Körperwelt erkennen wollten, weil die Materie nichts an sich Gutes, oder, nach ihrer Meinung, die nothwendige Ursache des Bösen sey. Denn wenn nichts gut ist, an sich gut ist, als der gute Wille, und wenn dieser es mit keinem Object außer der Vernunft, und außer der Angemessenheit zum Gesetz der Vernunft in einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen, zu thun hat: so kann auch der gute Wille überall keine physische Wirksamkeit äußern, nichts physisches, kein Naturwesen oder Naturding hervorbringen, sondern er muß sich nothwendig seinem Wesen nach auf eine blos moralische Wirksamkeit und auf ein Wirken für Moralität und um das Moralischgute zu befördern, einzig und allein hinlenken. Die Materie folglich und das Daseyn aller Naturkräfte und Naturdinge kann nicht als Wirkung eines reinen vollkommen guten, das ist, heiligen Willens gedacht werden, wenn er als ein reinvernünftiger Wille gedacht wird. Der Gott der reinen Vernunft kann also nicht unser und der Welt Schöpfer seyn!

Will man also Gott als unsern Schöpfer und als den Schöpfer der Welt denken: so muß man seinen Willen durch den Endzweck bestimmt denken, das höchste mögliche Gut außer sich wirklich zu machen; oder so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, zu bewirken. Diesem Endzweck zu Folge wollte er das Daseyn aller möglichen Gattungen und Arten endlicher moralischer

We-

sen, und eine solche Einrichtung ihrer Natur, und der Welt, worin sie wirken sollten, durch welche sie zur höchsten für sie möglichen Vollkommenheit und derselben angemessenen Glückseligkeit gelangen konnten. Denn die moralischen Wesen sind, als solche, der höchste mögliche Gegenstand der Billigung des vollkommensten Willens. Ihre möglichstvollkommene Sittlichkeit ist der oberste Zweck, und ihre möglichstvollkommenste Glückseligkeit der diesem zunächst untergeordnete Zweck Gottes. Auf jenen Zweck zielen alle Einrichtungen in der Welt endlich ab; auf diesen nur in so fern, in so fern es jener oberste Zweck gestattete. Die Glückseligkeit solcher Wesen, die der Glückseligkeit bedürfen, ist allerdings auch ein würdiger Zweck der Gottheit; nur so, daß dieser Zweck immer dem höhern Zwecke, sittliche Vollkommenheit zu befördern, untergeordnet gedacht werden muß. Daher gab Gott auch durch die Einrichtung der Welt so vielen der Glückseligkeit fähigen Wesen ihr Daseyn, als in derselben da seyn konnten, wenn der höchste Zweck Gottes, die höchstmögliche Sittlichkeit und derselben gemäße Glückseligkeit der moralischen Wesen, durch die Einrichtung der Welt erreicht werden sollte, und maß einem jeden so viel Glückseligkeit zu, als jener höchste Zweck verstattete. Daher gab Gott einem jeden Naturwesen gerade die Einrichtung, den Bau, die Verbindung und Ordnung aller seiner Theile, und das Verhältniß zum Ganzen, wodurch die ganze Ordnung der Natur das angemessenste Mittel zur Uebung des vernünftigen Geistes, zur Ausbildung desselben, zu seiner Vervollkomm-

kommnung, zu seiner damit übereinstimmenden Glückseligkeit, und zur Beförderung der möglichstgrößesten Vollkommenheit und Glückseligkeit überhaupt werden konnte, ein Spiegel der Weisheit, Macht und Güte des Schöpfers! Gott ist heilig, weil er nur das Beste außer sich zu bewirken wollen kann, und in dieser seiner Heiligkeit ihm immer ähnlicher zu werden, sollen wir uns bestreben. Er kennt untrüglich das Beste; wir sollen dasselbe immer richtiger zu erkennen streben. Er kann nur das Beste wollen; wir sollen dahin streben, auch nur das Beste, lauter und uneigennützig darum, weil es das Beste ist, stets zu wollen und zu bewirken!

## Neunter Abschnitt.

## Seligkeit und moralische Glückseligkeit.

Ich vermag es nicht, mich bey den S. 108 f. gegebenen Beschreibungen der Seligkeit und moralischen Glückseligkeit zu befriedigen. Die Seligkeit Gottes wird darin gesetzt, daß sein stets moralischer Wille auch ohne irgend ein Hinderniß ausgeführt wird, daß er keinen unbefriedigten Wunsch und kein Bedürfniß hat. Nach meiner Einsicht müßte ich mich selbst eines Gottes unwürdigen Gedankens von Gott beschuldigen, wenn ich so von Gott dächte. Die Definition, daß wir einen Menschen glücklich nennen, dem alles nach Wunsch geht, ist gar nicht auf Gott anwendbar. Wenn die höchste Glückseligkeit darin

bestünde, daß einem Wesen alles nach Wunsch gienge, daß es keinen unbefriedigten Wunsch und kein Bedürfniß hätte: so wäre auch ein absolutböses und dabey nur allmächtiges Wesen der höchsten Glückseligkeit fähig. Es ist etwas unbeschreiblich kleines und unwürdiges darin, blos darin, daß man ausführen kann, was man will, seine Glückseligkeit zu sezzen, ohne dieselbe in dem Gegenstande zu finden, den man durch seinen Willen bewirkt. Das erstre, oder daß jemand seine Glückseligkeit blos darin setzt, daß sein Wille geschieht, nennt der gemeine Menschenverstand eine kindische Schwachheit und Thorheit. **Wenn Kinder ihren Willen kriegen: so weinen sie nicht.** Der verständige Mensch sucht seine Glückseligkeit und die Befriedigung seiner Wünsche nur darin, daß er etwas wirklich Gutes und Nützliches für sich selbst und für Andre bewirkt, und der sittlich gute Mensch darin, daß er sich bewußt ist, sittlich gut gehandelt, und sich dadurch den Beyfall Gottes und seines Gewissens, höhere Vollkommenheit im Guten, verdiente Achtung und Liebe guter Menschen erworben, und für seine wahre Wohlfarth am Besten gesorgt zu haben, indem er stets zum Wohl der Welt möglichst thätig zu wirken, zu seinem Gesetze und Endzweck macht. Der gute Mensch hat seine Freude an dem Guten, welches ihm gelang, an der Vollkommenheit und Glückseligkeit, die er nicht blos für sich, sondern auch für Andre beförderte. Dieß ist die reinste, die edelste Freude und Glückseligkeit, deren ein Mensch genießen kann. Nicht daß sein Wille ausgeführt, sondern daß dadurch etwas wirklich Gu-

tes

tes bewirkt ward, das macht ihn froh, zufrieden und glücklich.

Ich weis es, daß man es einen Anthropomorphismus nennt, wenn Gottes Seligkeit darin gesetzt wird, daß er stets das Beste, und alles nur an sich mögliche Beste, untrüglich erkennt und mit uneingeschränkter Macht bewirkt. Aber da Gott als Schöpfer unstreitig nach meiner Einsicht ein heiliges Wohlgefallen an der Bewirkung des Besten beygelegt werden muß, welches ihn bewegt, das Beste stets zu bewirken: so kann ich auch die Seligkeit Gottes nicht anders denken, als daß sie in dem reinsten, vollkommensten und ununterbrochenen Freudengenusse bestehe, den das Bewußtseyn, stets alles an sich mögliche Beste zu bewirken, und die vollkommenste ganz untrügliche Erkenntniß dieses durch seinen Willen stets bewirkten Besten, dem unendlichen göttlichen Geiste so gewiß, und so wesentlich nothwendig gewähren muß, so gewiß uns die Ueberzeugung ist, daß die Freuden der Erkenntniß und Bewirkung des Besten ihrer Natur nach nicht sinnliche, sondern geistige Freuden sind, deren Fähigkeit uns, mit unserm vernünftigen Geiste, als ein Vorzug vor den Thieren eigen ist, und welche wir also mit Recht zu den wesentlichen Eigenschaften eines Geistes rechnen. Mag man auch mit Recht behaupten, daß dieß Wohlgefallen an der Erkenntniß und Bewirkung des Besten nicht in der bloßen reinen Vernunft gegründet sey; sondern eine besondre von der Vernunft unterschiedne, Anlage im Menschen, das heißt, ein vom Leibe wirklich unterschiedenes Wesen, dessen Eigenschaft die Vernunft sey, voraussetze: so

muß

muß diese Anlage doch für eine wesentliche Anlage im Wesen eines endlichen vernünftigen Geistes, und also auch für eine wesentliche Eigenschaft des unendlichen Geistes, in welchen keine Anlage, sondern nur ein Begriff unendlicher Eigenschaften gedacht werden kann, erkannt werden. Denn wir urtheilen mit Recht, daß dasjenige im Menschen seinem vernünftigen Geiste wesentlich angehöre, was allen Menschen, in so fern sie vernünftig sind, und allein in so fern, eigen ist. Dieß ist nun das Wohlgefallen am Besten, nicht etwa blos an dem, was für uns allein das Beste, sondern an dem, was an sich das Beste, für Alle das Beste sey. Dieß ist ein unleugbarer wesentlicher Vorzug des Menschen vor den Thieren. Denn die Thiere können ein solches Wohlgefallen nicht haben. Sie sind allein des Vergnügens, der sinnlichen Lust, an demjenigen fähig, was ihnen, ihrem Gedächtnisse und ihrer Einbildungskraft zu Folge, jetzt die größte sinnliche Lust verspricht. Dazu treibt sie dann ihr Instinct. Aber durch die Ueberzeugung, daß etwas an sich das Beste sey, wird kein Thier jemals bestimmt, und kann kein Thier, jemals bestimmt werden, weil es sich gar nicht zur Erkenntniß dessen, was an sich das Beste sey, und zu einem allgemeinen und deutlichen Begriff davon, und zu einer auf Gründen beruhenden Ueberzeugung davon, erheben kann, das heißt, weil es keinen vernünftigen Geist hat. Wie will man es doch je beweisen, daß die Bestimmung des Willens durch irgend ein materielles Object, zur Sinnlichkeit und nicht zum Wesen eines Geistes gehöre? Wenn ein Object, das blos

durch

durch vernünftige Schlüsse, nicht durch unmittelbare Erfahrung und Anschauung, erkannt werden kann, wie das Beste an sich und für Alle, den Willen bestimmt: so ist es ja die Vernunft, die dieß Object hervorbringt, nämlich durch einen Schluß hervorbringt, und sie ist es also auch, die dadurch den Willen bestimmt, wenn sie gleich alsdenn nicht als reine Vernunft, sondern von der Erfahrung unterstützt, den Willen bestimmt. Warum soll der reinen Vernunft alle Würdigkeit allein zugeeignet, und derselben hingegen, sobald sie irgend einige Erfahrung zum Grunde legt, diese Würdigkeit abgesprochen werden, in so fern von der Bestimmung des Willens die Rede ist?

Wir machen wahrlich Gott nicht zu einem Menschen, wie einige sagen, wenn wir ihm einen unendlich vollkommnen Verstand und Willen beylegen. Wir sind wahrlich nicht in Gefahr, Gott irgend eine menschliche Unvollkommenheit und Einschränkung beyzulegen, wenn wir stets den Begriff des Unendlichen, als Grundbegriff, bey unsern Vorstellungen von Gott zum Grunde legen. Wir erkennen uns durch die Vernunft gedrungen, uns Gott, als den wirklichen Schöpfer der Welt, nicht blos als eine Idee, sondern als ein wirkliches Wesen, und mehr von ihm zu denken, als, daß so, wie wir uns zur Welt verhalten sollen, Gott sich wirklich zu derselben verhalte. Es ist doch gewiß kein Schatten der Unvollkommenheit in dem Begriffe von der Seligkeit Gottes, wenn man Gott das höchste Wohlgefallen am Besten beylegt, und seine Seligkeit darin ge-

gründet denkt, daß er stets das Beste bewirkt! Kann ein vollkommneres Wesen gedacht werden? Man sagt, wir legen Gott alsdenn Gefühle und Empfindungen, wie Menschen bey, und einen pathologisch afficirten Willen. Aber mit welchem Rechte nennt man das einen pathologisch, wie bey Menschen, afficirten Willen? oder Gefühle und Empfindungen, wie wir Menschen sie haben? Nur bey dem Menschen wird ein solcher Wille gedacht, der durch sinnliche Lust oder Unlust, sinnliche Gefühle und Empfindungen bestimmt werden kann. Wie wir aber in Absicht des Menschen überzeugt sind, daß ihm seine Vernunft allein auf dem Wege zu seiner Bestimmung zur sichern Führerinn dienen könne, da seine Triebe, Gefühle und Empfindungen, blind und ihrer Natur nach unbestimmt sind, und ihn, wenn er sich ihnen blindlings überließe, ins Verderben stürzen würden: so sind wir auch überzeugt, daß es des Menschen Pflicht sey, stets seiner Vernunft, und nicht seinen Trieben, Gefühlen und Empfindungen der Lust oder Unlust zu folgen; und wir nennen seinen Willen mit Recht einen vernünftigen, und durch die Vernunft bestimmten, nicht pathologisch afficirten Willen, wenn er dasjenige, was die Vernunft ihn für das Beste erkennen lehrt, dem vorzieht, was ihm sonst angenehmer seyn würde, wenn er auf seine Neigung sehen wollte. So denken wir uns auch den Willen Gottes allein durch seine untrügliche Erkenntniß des Besten, was an sich möglich ist, also durch keinen Gegenstand außer Gott leidentlich, sondern durch die von der unendlichen Erkenntniß Gottes hervorgebrachte

brachte Idee des möglichen Besten, und also vollkommen selbstthätig, ganz unabhängig und frey durch Vernunft bestimmt, wenn wir Gottes Willen als den Willen des möglichen Besten denken, und indem wir seine Seligkeit darin gegründet denken, daß er sich bewußt ist, das Beste stets zu bewirken, oder vielmehr darin, daß Gott dasselbe in seinem ganzen unendlichen Umfange, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, stets auf das vollkommenste erkennt, und daran sein unveränderliches höchstes und heiliges Wohlgefallen hat: so denken wir 1) seine Seligkeit als von ihm allein abhängig, nicht von den Dingen außer ihm, die nur eine Folge seines unendlichen Wohlgefallens am Besten, nicht eine Ursache desselben sind; 2) als ganz unveränderlich, keiner Zunahme oder Abnahme fähig, indem die Veränderungen der Dinge in der Zeit keine Veränderung in Gott voraussetzen oder bewirken, sondern Gott immer das Weltganze von Ewigkeit zu Ewigkeit als den immer gleichen Gegenstand seines immer gleichen Wohlgefallens in einem unendlichen Gedanken denkt; daher auch in Gott keine Veränderung angenommen werden kann, wenn der Mensch sein Verhältniß gegen Gott verändert, sondern nur der Mensch sich nicht als einen Gegenstand des Wohlgefallens Gottes betrachten kann, so lange er böse ist, und hingegen sich als einen Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens betrachten kann, wenn und in so fern er sich gebessert, und eine gute Gesinnung, die mit Gottes Willen übereinstimmt, angenommen hat. Nur denken wir 3) seine Seligkeit nicht blos darin gegründet, daß

sein Wille geschieht, sondern darin, daß durch seinen Willen stets das Beste bewirkt wird, und dieß ist deswegen eine für die Vernunft nothwendige Vorstellung von Gott, weil sie nothwendig ist, um die Vorstellung von Gottes Seligkeit deutlich von der Seligkeit jedes endlichen Wesens zu unterscheiden. Denn ein endliches Wesen kann zwar so gedacht werden, daß es nichts anders wolle, als was mit Gottes Willen übereinstimmt, und also auch so, daß es überzeugt sey, daß stets sein Wille, das mögliche Beste, geschehe, weil es überzeugt ist, daß dieß stets durch Gott bewirkt wird. Daher gewährt dem frommen Verehrer Gottes seine Uebereinstimmung mit Gottes Willen eine unwandelbare Zufriedenheit, wie mit sich selbst, so auch mit allen Schikkungen und Fügungen Gottes. Aber Gottes Seligkeit kann keinem endlichen Wesen beygelegt werden, weil kein endliches Wesen durch seinen Willen das mögliche Beste bewirken; sondern nur so viel Gutes, als ihm möglich ist, wirken kann; dagegen Gott stets durch seinen Willen alles mögliche Beste wirklich macht.

Wollten wir 4) den Begriff der Seligkeit Gottes blos darin setzen, daß sein Wille stets geschehe; also in seiner Allmacht allein, und nicht auch in seiner Güte den Grund seiner Seligkeit denken: so würde auch einem bösen allmächtigen Wesen die Seligkeit beygelegt werden können, welches doch der Vernunft widerstreitet. Denn einem allmächtigen bösen Wesen würde auch alles nach Wunsch gehen. Aber die Vernunft lehrt uns einen bösen Geist, weil er böse

ist,

ist, als elend denken, und wenn wir von Seligkeit reden, dieselbe nur einem vollkommen guten Wesen beylegen. Sie lehrt uns, daß es der Natur eines Geistes, der Natur und dem Wesen der Vernunft widerstreite, im Bösen, weil es böse ist, seine Zufriedenheit und Glückseligkeit zu finden; daß ein Geist vielmehr nur immer in dem sinnlich angenehmen, welches mit manchem Bösen verbunden ist, sein Vergnügen suche, und darum das Böse wolle, wenn er es wolle, und daß er dennoch nicht mit sich selbst zufrieden, also nicht wirklich glücklich seyn könne, wenn er das thue, was die Vernunft misbilligt. Die Vernunft, als Vernunft, müßte sich selbst widersprechen, wenn sie in einem vernünftigen Wesen das Böse misbilligen, und doch den Menschen der Zufriedenheit mit sich selbst theilhaftig machen sollte.

**Moralisches Wohlseyn** wird S. 109. durch **den Zustand eines Wesens erklärt, in welchem Zustande das Aeußere mit dem guten Willen desselben harmonirt.** Das Aeußere wird alsdenn als ohne Zuthun dieses moralischen Wesens durch eine sittliche Ordnung bewirkt, die ein moralischer Weltregent gemacht hat, vorgestellt. Also gienge das moralische Wohlseyn, oder die geistige sittliche Glückseligkeit eines eingeschränkten sittlichguten Wesens, nicht aus seinem Wohlgefallen an dem Guten, das es bewirkte, sondern blos aus seinem guten Willen, in so fern er ein formaler guter Wille wäre, und aus dem Glauben an eine sittliche Ordnung außer ihm hervor. Es würde einer desto größern

sittlichen Glückseligkeit genießen, je mehr es an formaler Willensgüte, und dadurch auch an Zuversicht zum Daseyn einer sittlichen Ordnung außer ihm zunähme. Dieß kann aber nur von sittlicher Zufriedenheit rein vernünftiger Wesen gelten, die nichts anders wollen und begehren, als daß sie selbst nebst allem, was außer ihnen ist, mit dem Sittengesetze übereinstimmen. Es müßte also erst bewiesen werden, daß der Mensch nichts anders wollen und begehren solle, wenn erwiesen werden sollte, daß der Mensch nur darin seine sittliche Glückseligkeit setzen solle. Aber der Mensch soll das Beste stets bewirken wollen, wie Gott stets das Beste bewirken will. Der Mensch soll also auch seine sittliche Glückseligkeit darin setzen, daß er das Beste zu bewirken stets sich bestrebe, und er soll seine sittliche Glückseligkeit ihrem Grade nach als größer oder geringer beurtheilen, je nachdem er sich es bewußt ist, dieser seiner Pflicht mehr oder weniger Genüge zu leisten, mehr oder weniger Gutes zu stiften.

Setzte der Mensch den Grund seiner Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande, oder seiner sittlichen und geistigen Glückseligkeit blos in das Bestreben, seinen Willen nur durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und in den Glauben an eine sittliche Ordnung der Dinge außer ihm: so würde er zwar einer reinvernünftigen, das ist, blos in Vernunftideen ihren Grund habenden, und also mit andern Worten, wenn man die Sache bey ihrem rechten Namen zu nennen wagen will,

einer

einer blos idealischen Glückseligkeit genießen, deren Realität er zwar in der Idee hervorbringen, die er aber außer der Idee nicht realisiren kann. Denn 1) den ersten Theil der sittlichen Glückseligkeit, die Zufriedenheit mit sich selbst, kann er nie außer der Idee realisiren, weil er nie ist, noch wird, was er seyn soll, und nie sich bewußt seyn kann, geleistet zu haben, was er konnte und sollte. Es wird nämlich behauptet, daß er dem Sittengesetze stets gehorsam seyn könne, und also häuft der Mensch, der demnoch nie dem Sittengesetze stets gehorsam ist, vielmehr eine unendliche Schuld auf sich, die alle reale Selbstzufriedenheit aufhebt. Eine gegründete Selbstzufriedenheit setzt das Bewußtseyn voraus, daß ich meinem Willen nach, und in Absicht meiner Gesinnung, so wolle und gesinnt sey, wie ich seyn soll. Dieses Bewußtseyn kann der Mensch bey der Voraussetzung, daß das Sittengesetz von ihm Heiligkeit fordere, und zwar Heiligkeit in dem Sinne, worin die kritischen Weltweisen dieß Wort gebrauchen, niemals erlangen. Er ist nur der Idee fähig, daß er sich nach dem Maaße, als er sich des Fortschreitens in der Angemessenheit zum Gesetze bewußt ist, dem für ihn nie erreichbaren Ziel seines Sollens immer mehr nähern werde. Aber Selbstzufriedenheit kann er nicht erlangen, denn er kann ja sich nur der Tugend bewußt werden, und diese ist noch nicht das, was seine Pflicht ihm gebeut, berechtigt ihn also auch nie, mit sich selbst zufrieden zu seyn. Seine Pflicht gebeut ihm vielmehr stets, mit sich selbst nach dem Maaße unzufrieden zu seyn, je nachdem er noch

nicht stets und vollkommen dieselbe erfüllt. 2) Die Zufriedenheit mit seinem Zustande kann auch blos idealisch seyn, da sie sich auf die bloße Idee einer sittlichen Weltordnung gründet, für deren Wirklichkeit er weiter keine Gründe hat, als daß diese Idee in ihm durch die Pflicht erweckt ist.

Eine solche blos idealische Glückseligkeit befriedigt den menschlichen Geist nicht. Er dürstet und ringet nach gegründeter Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande. Nur diese gewährt seinem Geiste wahre Beruhigung bey jedem Blicke, den er auf sich selbst, auf seinen Zustand, und auf sein künftiges Schicksal wirft, und den Genuß einer wirklichen Glückseligkeit, wonach er sich sehnt. Diese gegründete Zufriedenheit muß für ihn möglich seyn, oder seine Vernunft müßte mit sich selbst im beständigen Widerspruche seyn, wenn sie ihm sagte: du mußt nach gegründeter Zufriedenheit mit dir selbst und mit deinem Zustande streben, und dennoch zugleich ihm sagte: du kannst nie zu derselben gelangen. Eine Forderung also, die der Mensch nie erfüllen könnte, kann die Vernunft gar nicht an den Menschen machen, und folglich kann die Vernunft es durchaus nicht zur Bedingung der Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst machen, daß er heilig seyn soll, welches er in alle Ewigkeit niemals werden kann; mithin kann sie das auch nie für seine unbedingte Pflicht erklären. Sie kann nur das für die Pflicht jedes Menschen und für die Bedingung seiner Zufriedenheit mit sich selbst erklären, was jedem

Men-

Menschen möglich, und was zugleich das höchste Ziel ist, das er erreichen kann, nämlich ein reines Herz, das stets das Beste will, das alles Gute aufrichtig, lauter, uneigennützig und weil es gut ist, liebt und alles Böse ohne Ausnahme, eben so aufrichtig, lauter und uneigennützig, weil es böse ist, verabscheut, und folglich stets mit redlichem Ernst und Eifer strebt, seine Pflicht immer besser erkennen zu lernen, und immer treuer zu erfüllen. Dieß ist jedem Menschen möglich, und zugleich das Höchste, was ihm möglich ist, und daher auch, nach dem Ausspruche der Vernunft, die unerläßliche Bedingung der Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst, und seine unbedingte Pflicht. — Eben so wenig kann die Vernunft dem Menschen sagen: du mußt streben, mit deinem Zustande zufrieden zu seyn, und für dein wahres Bestes zu sorgen; allein ob deine Pflicht erfüllen auch für dein wahres Bestes sorgen heiße, das kann ich dir nicht sagen. Das wäre eine sonderbare Verwirrung und ein auffallender Widerspruch der Vernunft, wenn sie mich für mein wahres Bestes sorgen hieße, welches sie mich unstreitig heißt, und doch mir nicht sagte, was mein wahres Bestes sey! Die Vernunft kann dem Menschen nicht sagen: wäre ein Gott: so würde es dein wahres Bestes seyn, deine Pflicht zu erfüllen; aber ob ein Gott sey, das weis ich nicht. So kann die Vernunft nicht im Menschen reden! Sie muß dem Menschen eben sowohl sagen, daß ein Gott ist, als sie ihm sagt, was seine Pflicht ist. Es ist ein Gott, ruft sie ihm zu, darum

ist deine Pflicht auch stets dein wahres Bestes, und du mußt also nie von derselben abweichen! Für mein wahres Bestes zu sorgen ist unstreitig meine nächste Pflicht, denn kein Andrer ist so nahe dazu verpflichtet und kann so nahe dazu verpflichtet seyn, als ich, für mein wahres Bestes zu sorgen. Daher könnte die Vernunft es gar nicht für meine Pflicht erklären, auf mein wahres Bestes keine Rücksicht zu nehmen. Sie würde sich selbst widersprechen. Selbst dasjenige, was an sich das Beste, was für alle das Beste wäre, könnte für mich nicht verbindlich seyn, wenn es nicht auch mein wahres Bestes wäre. Denn die erste und nächste Verpflichtung ist die gegen mich selbst. Selbst der Wille Gottes würde mich nicht verpflichten, wenn er nicht mein wahres Bestes wollte, und ich dasselbe auf einem andern Wege besser und sichrer befördern könnte. Die Vernunft kann mich also nicht von meiner Pflicht gewiß machen, so lange sie mich nicht von dem gewiß machen kann, was mein wahres Bestes sey. Die Vernunft kann mich aber von demjenigen, was mein wahres Bestes sey, nicht gewiß machen, wenn sie mich ungewiß läßt in Absicht des Daseyns Gottes! Sie kann mich lehren, was an sich recht und gut sey, und wie alle Menschen denken und handeln sollten, wenn alle vernünftig handeln wollten. Aber daß dieß für mich Pflicht, und daß es unvernünftig sey, wenn ich je davon abweichen wollte, gesetzt auch, daß alle gegen mich unrecht handelten, und ich meine ganze irdische Glückseligkeit dabey aufopfern müßte, das kann sie mir nicht sagen, wenn sie mich nicht davon gewiß machen kann, daß es dennoch

auch

auch für mich wirklich das Beste ist, nie von dem, was recht und gut ist, abzuweichen, und davon kann sie mich nicht überzeugen, wenn kein Gott ist. Soll die Vernunft also vermögend seyn, mir zu gebieten, was ich ohne Ausnahme als ein allgemeines und nothwendiges Gesetz für mich betrachten soll: so muß sie auch vermögend seyn, mich schon vorher von dem, was mein wahres Bestes ist, und also auch vom Daseyn Gottes gewiß zu machen. Eine Vernunfttheorie, die es für unmöglich erklärt, hinlängliche von der Pflicht unabhängige Beweise für das Daseyn Gottes zu führen, erklärt es eben dadurch für unmöglich, dem Menschen seine Pflicht hinlänglich zu beweisen, und gleichfalls sich selbst die Frage mit hinlänglichen vernünftigen Gründen zu beantworten, warum er das für seine Pflicht halte, was er für seine Verbindlichkeit und Pflicht hält. Denn gesetzt, er wollte sich antworten, daß es seine Pflicht sey, weil es ein Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne: so müßte seine Vernunft ihm erwiedern, das sey nur für reinvernünftige Wesen, die auf nichts außer der Vernunft zu sehen haben, als Pflicht zu betrachten. Er hingegen solle seiner Natur nach vor allen Dingen auf sein wahres Bestes Rücksicht nehmen.

Was folgt nun aus diesen Bemerkungen? So viel ich sehe, folgt klar aus denselben, daß nur der Begriff von der menschlichen Vernunft wahr und richtig seyn könne, welcher ihr das Vermögen beylegt, den Menschen durch hinlängliche theoretische Gründe vom Daseyn Gottes zu überzeugen. Denn

der Mensch bedarf dieser Ueberzeugung unumgänglich zur wirklichen Ueberzeugung von seiner Pflicht, und zu seiner wirklichen Beruhigung, Zufriedenheit und Glückseligkeit. Entscheiden muß der Mensch über die Frage, ob ein Gott sey oder nicht. Das sagt ihm seine Vernunft. Daß kein Gott sey, kann er vernünftiger Weise nicht annehmen, da er so überwiegende Gründe hat, an das Daseyn Gottes zu glauben. Er muß also für das Daseyn Gottes sich entscheiden. Er muß den Skepticismus als thöricht verwerfen, da dieser von der bloßen Möglichkeit, daß die Vernunft in ihren Schlüssen auf das Uebersinnliche unzuverlässig sey, auf wirkliche Unzuverlässigkeit derselben schließt. Den rationalen oder kritischen Idealismus wird er, als einen besondern Theil der speculativen Philosophie, als Philosophie über reine Vernunft und über reine Vernunftideen, mit Bewunderung des Scharfsinns seines tiefforschenden Urhebers schätzen; aber sich auch überzeugen, daß der Begriff der reinen Vernunft nicht auf die menschliche Vernunft anwendbar sey, und daß der letztern, wenn man nicht alle menschliche Erkenntniß, selbst die Erkenntniß des Rechts und des Guten, für unzuverlässig erklären wolle, das Vermögen beygelegt werden müsse, dasjenige, was sie von dem Wesen und den Eigenschaften jedes Dinges erkennt, richtig zu erkennen; wenn sie gleich nicht vollständig die Dinge an sich so, wie sie sind, erkennen kann, weil, wie jener weise Dichter sagt, sich unser Auge am Kleide der Dinge stößt. O! Daß sie nicht mehr fern wäre, die erwünschte Zeit, da der Kritiker

dem

dem bescheidenen Dogmatiker einträchtig seine Hand zum brüderlichen Bunde darreichte. Daß die Philosophie der reinen Vernunft, als eine vortrefliche Uebung des menschlichen Geistes, und als ein besondres Fach der Philosophie, cultivirt; aber auch das Vermögen der menschlichen Vernunft, die es nicht blos mit Ideen, sondern mit wirklichen Dingen zu thun hat, auch das Uebersinnliche, so weit ihre Schlüsse reichen, und dasjenige vom Wesen und von den Eigenschaften der Dinge, was ihr davon durch Schlüsse einleuchtet, zuverlässig und richtig zu erkennen, bald wieder anerkannt, und so der traurige Widerstreit zwischen der Philosophie und den Aussprüchen des gemeinen Verstandes beendigt werden mögte! Eine Theorie, nach welcher die Pflicht und das wahre Beste des Menschen nicht erwiesen werden kann, ist für den Verstand und das Herz des Menschen nicht befriedigend!

## Zehnter Abschnitt.

## Belohnung und Bestrafung.

Jene wird in die Harmonie der Weltbegebenheiten mit dem guten Willen, diese in die Disharmonie der Weltbegebenheiten mit dem bösen Willen gesetzt. Dieß könnte aber doch wohl nur der Begriff einer Belohnung oder Bestrafung für reinvernünftige Wesen, oder für solche Wesen seyn, in welchen nichts außer der Vernunft, und keine Empfänglichkeit für angenehme

nehme und unangenehme durch materielle Gegenstände erweckte, Empfindungen, und kein Bedürfniß der erstern zu ihrem Wohlseyn und ihrer Zufriedenheit mit ihrem Zustande, angenommen würde. Bey Menschen hingegen, die nicht reinvernünftige Wesen, sondern der angenehmen Empfindungen durch sinnliche Gegenstände empfänglich und bedürftig sind, dürfte wohl mit Recht in einer sittlichen Weltordnung, alles Angenehme, welches ihnen als Folge eines rechtmäßigen Strebens zu Theil wird, als Belohnung für gute, das ist, gutgesinnte, das Gute ernstlich wollende Menschen; und hingegen alles Unangenehme, welches bösen, das ist, bösegesinnten, das Böse liebenden und in demselben ihre Glückseligkeit zu finden vermeinenden Menschen begegnet, als Bestrafung derselben betrachtet werden. Denn jenes gehört mit zu der Glückseligkeit, dieses gehört mit zum Elende der Menschen, und die gerechte Austheilung der Glückseligkeit und des Elendes unter den Menschen heißt ja Belohnung und Bestrafung. Auch kann bey Menschen das Wachsthum ihrer geistigen Vollkommenheit und Kraft zum Guten, in so fern dasselbe durch die göttliche Weltregierung befördert wird, und also in so fern es als ein Werk Gottes zu betrachten ist, nicht vom Begriffe der Belohnung, und die von Gott zugelassene, und durch die Einrichtung der menschlichen Natur als Wirkung mit der Ursache verbundene, sittliche Verschlimmerung des Menschen durch Selbstthätigkeit im Bösen, nicht vom Begriffe der Bestrafung ausgeschlossen werden.

Sehr wahr ist die Bemerkung S. 115, daß Belohnung und Bestrafung in der moralischen Welt kein Zwangsmittel ist, das Gute zu erzwingen. Der Begriff des Zwangs widerstreitet dem Begriff des Guten, das nur durch Selbstthätigkeit nach eigner Erkenntniß möglich ist. Aber daraus folgt nicht, was S. 116. behauptet wird, daß Belohnung und Bestrafung nicht deswegen zu einer sittlichen Ordnung gehören, damit sie den guten Willen hervorbringen helfen, und zur Vertilgung des bösen Willens in den Menschen behülflich seyn. Vielmehr gehören sie gerade deswegen zur sittlichen Ordnung einer Welt sinnlich vernünftiger Wesen, dergleichen die Menschen sind. Die Hervorbringung des guten Willens und der gute Wille selbst, der ernstliche, im Innern des Menschen oft wiederholte und dadurch gestärkte Entschluß und Vorsatz, der so lautet: Ja! Ich will von nun an stets und allein meiner Pflicht folgen! "dieser ernstliche Entschluß ist das Werk der eigenen Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, und kann nur durch eigne Selbstthätigkeit des Menschen im Nachdenken über seine Pflicht, im richtigen Urtheil über dieselbe, und in der Uebung zu einem festen und unerschütterlichen Urtheil über die Nothwendigkeit derselben, hervorgebracht werden. Aber um diesen guten Willen in sich hervorzubringen, sind dem Menschen Mittel der Erkenntniß solcher Bewegungsgründe nöthig, die von der Vernunft für hinlänglich erkannt werden. Diese findet die Vernunft in den Gründen ihrer Ueberzeugung, daß Gott gerecht das Gute belohne und das Böse bestrafe. Schmeichelt dir, so

ruft

ruft die Vernunft dem Wankenden zu, schmeichelt dir der Reitz des Bösen mit dem Wahne, daß du darin je für deine wahre Glückseligkeit am besten sorgen könnest: so bedenke, daß Gott einst gerecht das Gute belohnt und das Böse bestraft, und überzeuge dich, daß du nur durch den Gehorsam gegen deine Pflicht für dein wahres Bestes sorgen könnest! Zu dieser Ueberzeugung gelangt, spricht dann die Vernunft im Innern des Menschen das Urtheil: du mußt stets und allein deiner Pflicht folgen, und bestimmt den Willen zu dem Entschluß: ich will stets und allein meiner Pflicht folgen. Für sinnlichvernünftige Wesen, die für ihr wahres Bestes sorgen sollen, sind also gerechte Belohnungen des Guten, und gerechte Bestrafung des Bösen, und die Ueberzeugung von beyden nothwendig, um es ihnen möglich zu machen, den guten Willen durch eigne Selbstthätigkeit in sich hervorzubringen. Auch auf diese Weise wird der Mensch nicht gezwungen. Er wählt frey zwischen dem, was ihm jetzt das Angenehmste, und dem, welches nach dem Ausspruch der Vernunft sein wahres Bestes ist, ob er seiner sinnlichen Lust, oder der Stimme der Vernunft folgen will, das hängt von ihm ab. Seine Vernunft ist es, und sie ist es allein, die ihm die Gründe seines Glaubens an gerechte Belohnungen und Strafen vorhalten kann. Nur durch selbstthätiges Nachdenken und Urtheilen kann er sich von denselben hinlänglich überzeugen, und durch sie seinen Willen bestimmen. Die Freyheit, das ist, die Selbstthätigkeit des menschlichen Willens leidet also dabey gar nicht, wenn Belohnungen und Strafen

als Hülfs- und Erziehungsmittel zum Guten, als media pædagogica gedacht werden. Die Vorhaltung überwiegender Bewegungsgründe richtet nichts bey dem Menschen aus, wenn er sie nicht selbst in ein Eigenthum seines Geistes verwandelt, und auch dazu kann ich ihm nur die Erweckungsgründe vorhalten; er muß sie überlegen, prüfen, billigen oder verwerfen; sein Geist muß selbstthätig sie annehmen, sonst ist alles Lehren und Ermahnen, Warnen und Zurechtweisen, Bitten und Flehen vergebens. Nur ist dieß ein andrer Begriff von Freyheit, als von der eines reinvernünftigen Wesens.

Die Verbindung der Belohnung mit gesetzmäßigen Handlungen, und der Bestrafung mit gesetzwidrigen Handlungen, so daß die erstere nach Naturgesetzen aus den letztern, als eine Wirkung aus der Ursache folge, hemmt nicht, wie S. 117. behauptet wird, die Aeußerung der Freyheit, wenn nur diese nicht, wie sie nur in reinvernünftigen Wesen gedacht werden kann, als ein Vermögen gedacht wird, sich blos durch formale Gesetze zu bestimmen; sondern, wie sie im Menschen der Erfahrung gemäß zu denken ist, als das Vermögen, sich selbstthätig zur erkannten Pflicht zu bestimmen. Werden die Belohnungen und Strafen, welche nach Naturgesetzen mit guten und bösen Handlungen verknüpft sind, nur so gedacht, wie sie der Erfahrung gemäß wirklich in der Welt eingerichtet sind, daß sie die Neigung zum Bösen nicht unmöglich machen, und daß der Mensch, wenn er seiner Neigung, und nicht seiner Vernunft, folgen wollte, ungeachtet dieser Belohnungen und Strafen

das Böse doch dem Guten vorziehen würde: so machen solche Belohnungen und Strafen es nur der Vernunft möglich, die Pflicht des Menschen und deren allgemeine und uneingeschränkte Nothwendigkeit zu erkennen; sie enthalten aber, so eingerichtet, gar keine zwingende Nöthigung zum Gehorsam gegen die Pflicht. Die unmittelbare Aussicht auf Belohnung und Bestrafung ist kein für sich hinreichender Grund, gesetzmäßige Handlungen zu erzeugen, wie S. 117. behauptet wird, so daß die Freyheit dabey nichts zu thun hätte. Der Wollüstling, der Trunkenbold, der Verschwender, der Stolze, Geizige, und jeder Lasterhafte, kann die natürlichen unangenehmen Folgen seiner Laster sehr wohl kennen, und doch sich denselben ergeben; weil er theils manche durch Klugheit zu entfernen und zu vermeiden hoffen kann, theils weil ihm die unvermeidlichen Folgen der Laster nicht so unangenehm sind, daß der Reiz des Angenehmen, welches ihm die Laster gewähren, die Furcht vor jenem Unangenehmen überwiegt. Seine Willensregel heißt: Genieße, was dich gelüstet, und leide, was darauf folgt! In einer sittlichen Ordnung der Welt für Menschen waren natürliche Belohnungen und Strafen des Guten und Bösen nothwendig. Denn die Menschen bringen die Erkenntniß der Pflicht nicht schon mit in das Leben. Sie sollen erst, durch selbstthätige Beobachtung ihrer Natur und ihres Verhältnisses zur Welt, ihre Bestimmung und Pflicht erkennen lernen, da sie hier auf der untersten Stufe ihrer Bildung zur Vernunft und zu einer pflichtmäßigen

Selbst-

Selbstthätigkeit stehen. Hätte nun nicht das Gute stets seiner Natur nach, und so weit nicht böse Menschen das verhindern, wohlthätige Folgen für ihr eignes wahres Bestes, wie für das gemeine Beste; könnte der Mensch sich davon nicht durch Erfahrung, oder doch durch Beobachtung, Unterricht und Nachdenken überzeugen: so würden die Menschen überall nicht durch eigene Selbstthätigkeit ihres Geistes zur Erkenntniß des Guten und Bösen haben gelangen können. Man setzt reinvernünftige, unbedingt freye Wesen voraus, die eine, unbedingten Gehorsam gegen formale Vernunftgesetze gebietende Vernunft schon besitzen, und nur diese ihnen schon mit der Vernunft eigenen Gesetze auf ihr Verhalten in der Zeit anwenden; wenn man natürliche Belohnungen und Strafen von einer sittlichen Ordnung ausschließt. Aber daß die Menschen solche Wesen seyn, dürfte schwerlich bewiesen werden können.

Endlich scheint es mir nicht gegründet, daß wir, wie S. 118. behauptet wird, über das zufällige Schicksal der Menschen so nachdenken können, daß wir es ihnen schon hier zur Belohnung oder zur Strafe anrechnen, je nachdem es mit ihrem sittlichen Verdienste, oder ihrer Schuld übereinstimmt. Ist hier blos von der Idee im Allgemeinen, und nicht von der Anwendung auf einzelne Menschen, und dem wirklichen Urtheil über dieselben und ihr Schicksal die Rede: so dürfte dieß richtig seyn. Aber so wie wir von dem sittlichen Verdienste und der Schuld keines Men-

schen ein sicheres Urtheil fällen können: so dürfen wir es uns auch nicht erlauben, zu entscheiden, in wie fern das Schicksal eines Menschen wirklich eine Belohnung seiner Tugend, oder eine Strafe seiner Schuld sey. Besonders ist das Letztere zu entscheiden, eine ganz ungeziemende Anmaßung. Wir können und sollen nicht richten und verdammen. Das kommt nur Gott und dem eigenen Gewissen des Menschen zu. Wir sollen nach der Regel der Liebe von jedem das Beste hoffen, und dürfen also auch hoffen, wenn ein Mensch uns durchgängig gut zu handeln, und die Pflicht und das Gute aufrichtig zu achten scheint, daß er sittlich gut gesinnt sey, und sich also auch seines Glücks als einer göttlichen Belohnung erfreuen könne. Aber in wie fern ein Unglück eine Strafe Gottes für den Menschen sey, gebührt uns gar nicht zu entscheiden. Es gebührt uns gar nicht, einem Menschen sein Unglück als verdiente Bestrafung anzurechnen; sondern wir sollen auch eines bösen Menschen Besserung und Glückseligkeit wünschen und zu befördern suchen, und uns nur dazu, und ihm die Hülfe zu leisten, deren er bedarf, und die wir ihm leisten sollen, durch das Unglück eines bösen Menschen antreiben lassen.

## Eilfter Abschnitt.

## Nähere Auseinandersetzung des Begriffs von Gott.

Der moraliche Theil des Menschen, heißt es S. 119. fordert ein Wesen, welches alles sittlichen Gesetzen unterwirft, wenn er an seine eigne Würde glauben soll. Wer gebeut ihm aber, an eine solche Würde zu glauben? Die Vernunft nicht, denn es wird vorausgesetzt, daß diese ihm unbedingte Gesetze gebe. Er mag seyn, wer er will, und außer ihm mag seyn oder nicht seyn, was da will. Nur das eine gebeut ihm die Vernunft, daß er unbedingt ihrem Gesetze folge. Wenn auch kein Gott ist: so gilt das Gebot der Vernunft ja nicht minder. Nicht weil ein Gott ist, nicht weil alles moralischen Gesetzen unterworfen ist; sondern unbedingt gebeut ihm die Vernunft. Sie weis ja nichts, und will nichts wissen von übersinnlichen Dingen. Nicht um des höchsten Guts willen, nicht wegen irgend eines Endzwecks, gebeut ihm seine Vernunft. Sie verbeut ihm so gar, irgend etwas zu Bewirkendes, und irgend einen Gegenstand des Wollens in seine Willensbestimmung aufzunehmen. Und doch soll der Glaube an das Daseyn Gottes lediglich und allein auf moralischen Grund gebaut werden? Wie ist das möglich? Wie dürfte ich so schließen: ich soll meiner Pflicht unbedingt gehorchen, also muß außer mir auch alles einer sittlichen Ordnung unterworfen gedacht werden? Müßte nicht der Schluß vielmehr so gefaßt werden: ich soll meiner Pflicht

unbedingt gehorchen, und nur wollen, was ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann, und es nur darum wollen, weil es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann; folglich muß es ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen geben können, und ich muß das Vermögen besitzen, meinen Willen allein durch die Tauglichkeit eines Grundsatzes zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen! Weiter weis ich keinen consequenten Schluß aus dem unbedingten Sollen herauszubringen. Oder will jemand die sinnliche Natur des Menschen, und das Bedürfniß der Glückseligkeit, und seine Würdigkeit derselben nach Verhältniß seiner Tugend zu Hülfe nehmen, um auf das Daseyn Gottes zu schließen, der die Glückseligkeit nach Würdigkeit vertheile: so ist auch der Schluß nicht haltbar; denn indem die Vernunft mir sagt, daß ein moralisches Wesen nur nach Verhältniß seiner Tugend der Glückseligkeit würdig sey: so giebt sie nur ein Gesetz, nach welchem die moralischen Wesen die Glückseligkeit unter einander befördern sollen: sie sagt mir aber nicht, daß ich erwarten dürfe, daß wirklich meine Glückseligkeit meiner Tugend proportionirt seyn werde, oder daß ich ein Recht habe, dieß von andern, als von den moralischen Wesen, womit ich in Verbindung stehe, zu fordern. Zudem wäre dann der Glaube wirklich nicht auf moralischen Grund allein, sondern hauptsächlich auf ein sinnliches Bedürfniß gebaut, dessen Einfluß meine reine Vernunft verunreinigen würde! — Oder wollte ich eine sittliche Weltordnung anzunehmen mich berechtigt hal-

halten, weil ich sonst kein Recht hätte, die Naturdinge nach Freyheitsgesetzen zu gebrauchen? Wozu bedürfte ich einer solchen Voraussetzung? Was für mich Pflicht ist, dazu muß ich ein Recht haben! Weiter, als daß es Pflicht sey, stets nach Freyheitsgesetzen zu wirken, darf ich nichts wissen, um meines Rechts, alles nach Freyheitsgesetzen zu brauchen, gewiß zu seyn! — Als Schöpfer der Materie kann ich mir Gott auch nicht wohl denken, wenn ich ihn als heilig in dem Sinne denken soll, daß sein Wille nicht anders, als durch die Tauglichkeit einer Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung, bestimmt werden könne. Denn gesetzt auch, daß ich mir die Maxime, das Beste zu bewirken, als eine zur allgemeinen Gesetzgebung taugliche Maxime dächte: so würde das Beste, im moralischen Sinne doch wieder keine physische Wirkung, sondern nur die völlige Angemessenheit zum Sittengesetze seyn, denn physische Wirkungen können nicht allgemeines Gesetz seyn, weil sie physische Kraft, die nicht jedem vernünftigen Wesen, als einem solchen, nothwendig eigen ist, voraussetzen. Nur die Maxime, das Beste zu bewirken, was durch unsere Kraft bewirkt werden kann, als Gottes heiliger Wille gedacht, konnte ihn bewegen, moralischen Wesen ihr Daseyn, und eine ihrer Tugend angemessene Glückseligkeit zu geben, und deswegen für sie auch eine Sinnenwelt, und eine sittliche Ordnung in derselben zu schaffen. Aber welche moralische Wesen möglich, und welche Naturdinge möglich, und unter allen möglichen die besten, oder seinem Endzweck gemäß seyn, das

erkannte der Schöpfer untrüglich, und sein untrügliches Erkenntniß bestimmte seinen heiligen Willen, sie darum wirklich zu machen, weil sie seinem Endzweck, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewirken, gemäß waren. Sollte ich mir den Willen Gottes wohl wirklich als Ursache der Welt denken können, wenn ich ihn blos dadurch bestimmt dächte, daß es ein allgemeines Gesetz seyn könne, seine Kraft zur Hervorbringung des höchsten Guts außer sich anzuwenden; wenn das höchste Gut nichts anders ist, als sittliche Vollkommenheit mit einer ihr proportionirten Glückseligkeit vereint? Kann ich die Geschöpfe, die außer den Menschen da sind, blos deswegen erschaffen und so erschaffen mir denken, damit die höchstmögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit moralischer Wesen befördert werde? Dringt nicht vielmehr, beym Nachdenken über die Einrichtung der Welt, meine Vernunft mir die Wahrheit auf, daß moralische Wesen, und ihre sittliche Vollkommenheit und Glückseligkeit, zwar der höchste Zweck des Schöpfers sind, aber daß seine Weisheit und Güte auch den vernunftlosen Geschöpfen so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als ihnen nach ihrem Wesen und ihrem Verhältniß zur ganzen Welt zu Theil werden konnte, mitgetheilt hat? Ein unendliches Wohlgefallen am Besten, den heiligen Willen, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich ist, durch seine Macht zu bewirken, muß ich mir als den Willen des Schöpfers denken, der dieß will, nicht weil es ein allgemeines Gesetz seyn kann, so zu wollen, sondern weil es das Beste

ist, und weil sein unendlicher Wille nur das Beste wollen kann.

So vollkommen ich also davon überzeugt bin, daß die Vernunft den Menschen lehren kann, wie alle Menschen billig handeln sollten, wenn sie vernünftig handeln wollten: so wenig kann ich mich davon überzeugen, daß die Vernunft dadurch schon allein, daß sie dieß lehrt, und wenn sie nichts von Gott wüßte, es für Pflicht aller und jedes einzelnen Menschen, für unbedingt nothwendig erklären würde, stets und unter allen Umständen so zu handeln, wenn gleich der größere Theil der Menschen nicht so handle, und wenn der Mensch gleich dabey die Sorge für seine Glückseligkeit ganz aus den Augen setzen müßte. Nach meiner Einsicht könnte die nichts von Gott und Unsterblichkeit wissende Vernunft dem Menschen nur gebieten, so weit eine vernünftige Sorge für sein eignes Bestes damit bestehen könne, stets so zu handeln, wie billig alle Menschen handeln sollten; aber dann würde eine vernünftige Sorge für das eigne Beste des Menschen doch immer eben so wohl Pflicht für ihn seyn, als die Sorge, andern nicht Unrecht zu thun, sondern ihr Bestes, so weit es mit seinem eignen Besten bestehen könne, zu befördern. Dieß wäre aber dann doch nur eine Klugheitslehre und keine ächte Tugend; denn der Mensch würde doch immer das Verhältniß seiner Handlungen zu seiner eignen Glückseligkeit berechnen müssen, weil ja keiner so nahe verpflichtet ist, für seine Glückseligkeit zu sorgen, als der Mensch selbst, und ein solches Berechnen hieße nicht aus Pflicht handeln, nicht das Gute wählen,

weil es gut ist; sondern weil es ihm nützlich wäre, oder wenigstens keinen großen Schaden brächte. Ist aber kein Gott und kein künftiges Leben: so kann nicht mehr vom Menschen gefordert werden, als dieß. Ganz anders hingegen lautet das Gebot der Vernunft, wenn sie vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit unsers Geistes überzeugt ist. Dann lehrt sie unbedingt das Gute wollen, weil es gut ist, und wenn ich noch so viel dabey aufopfern müßte. Denn sie überzeugt mich, daß das Gute der Wille Gottes ist, und daß ich gerade dadurch auch meine Pflicht gegen mich selbst erst recht erfülle, wenn ich nie durch meinen Vortheil, sondern durch die Pflicht allein mich bestimmen lasse.

So vollkommen ich ferner überzeugt bin, daß die Begriffe von Gott, als dem Gesetzgeber und Richter der Menschen, und vom Gesetze und Willen Gottes, zu allen Zeiten nach den mehr oder minder richtigen Begriffen der Menschen vom Recht und Unrecht, vom Guten und Bösen gebildet, und also in so fern ein Product der über Recht und Unrecht, Gutes und Böses, urtheilenden Vernunft sind: so wenig kann ich mich davon überzeugen, daß der Begriff von Gott allein ein Product der moralischen, oder über Recht und Unrecht, über Gutes und Böses, und über die Pflichten der Menschen urtheilenden Vernunft sey, oder seyn müsse. Dieß Letztere kann nur alsdenn angenommen werden, wenn das Gesetz der Sittlichkeit nicht als ein Ausspruch der erkennenden, urtheilenden und schließenden Vernunft betrachtet; sondern der Grund desselben in reiner, durch sich

selbst

selbst gesetzgebender Vernunft gesucht, und der speculativen Vernunft das Vermögen, durch Schlüsse vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche sich vom wirklichen Daseyn des Uebersinnlichen zu überzeugen, abgesprochen und die Summe aller allgemeinen Begriffe, Ideen und Grundsätze der Menschen, als ein Product der reinen Vernunft angesehen wird. Ich hingegen kann mich nicht davon überzeugen, daß der Grund der menschlichen Erkenntniß blos in der reinen Vernunft oder im reinen Ich des Menschen zu suchen sey, so daß dasselbe die Vorstellungen von dem, was ausser ihm ist, blos aus sich selbst nach seinen Denkgesezzen hervorbringe, und die Materie der Vorstellung nach seinem ihm a priori eignen Denkgesetzen modificire. Ich kann nicht anders urtheilen, als daß der Grund der Form einer jeden Vorstellung in den Objecten außer dem Ich des Menschen, aber der Grund davon, daß der Mensch diese Form der Vorstellung in sein Ich aufnimmt, oder in ein Eigenthum seines Geistes verwandelt, blos und allein in der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes zu suchen sey. Ich denke mir also das Nichtich gar nicht als auf das Ich wirkend, sondern blos leidend. Ich denke mir die wesentliche Form des Nichtichs nicht als wirkend, sondern als unthätig und leidend. Das Ich allein denke ich mir als thätig und wirkend, und zwar als erkennend und urtheilend, und nach seinem Urtheil beschließend, auf folgende Weise: Ich erkenne jetzt die Form dieses Dinges; ich erkenne dieß Ding, wenn ich es erkenne, immer so, wie ich es jetzt erkenne, und niemals anders; ich fälle daher das Urtheil,

theil, daß dieß Ding immer so ist, und ich beschließe deswegen, mir dieß Ding immer so zu denken, so lange ich es nicht anders erkenne. Jene Form erkenne ich hingegen nicht immer an dem Dinge, ich urtheile daher, daß sie dem Dinge zwar angehören, aber auch nicht angehören kann, und ich beschließe deswegen, mir diese Form nicht so zu denken, als ob sie dem Dinge immer eigen wäre. Hier ist reine Selbstthätigkeit unsers Ichs, die alle Wirkung des Nichtichs auf mein Ich ausschließt. Das Nichtich wird erkannt, aber das Ich allein erkennet wirkend und thätig.

Nur diesen Begriff von der Entstehung aller menschlichen Erkenntniß kann ich mit der Geschichte, der Erfahrung und Selbstbeobachtung vereinigen, nach deren Ausspruch dieselbe unleugbar von den Gegenständen außer den Menschen abhängt. Denn 1) sogar das, daß der Mensch überall vernünftig wird, hängt von den Gegenständen außer ihm ab. Unter Menschen wird er ein Mensch; unter Thieren aufgewachsen wird er ein vernunftloses Thier. 2) Auch die Form der Vorstellungen von den Dingen außer dem Menschen hängt von den Eindrücken ab, die des Menschen sinnliche Werkzeuge von den äußern Gegenständen erhalten haben, und welche der menschliche Geist erkannt, beurtheilt und sich eigen gemacht hat. Denn z. B. ein Blindgeborner, dem die Augen geöfnet werden, hält die Körper, zwischen welchen er keinen sie trennenden Raum wahrnimmt, für zusammenhängend. Er hat also nicht den Begriff von dem Raume, den ein solcher Körper einnimmt, schon

in

in sich, sondern nimmt denselben erst in sich auf, nachdem er den Körper, vermittelst des Eindrucks, welchen das auf denselben fallende Licht auf seine Gesichtswerkzeuge machte, in seiner eigenthümlichen Gestalt wahrgenommen hat. Blind und taub geboren, wird ein Mensch auch unter Menschen nie vernünftig. 3) Die Summe der Erkenntniß eines Menschen hängt immer von Gegenständen außer ihm ab. Wenn die Vordersätze dem Menschen noch nicht gegeben sind, entweder unmittelbar durch Unterricht, oder mittelbar, indem er sie aus seiner schon erlangten Erkenntniß folgern kann: so ist er nicht im Stande, den Schluß zu machen, der auf diesen Vordersätzen beruht. Die menschliche Erkenntniß gleicht einer zusammenhängenden Kette, in welcher ein jedes Glied an den übrigen befestigt seyn muß, wenn es mit derselben ein Ganzes ausmachen soll. 4) Die Uebereinstimmung der Menschen in gleichen allgemeinen Grundsätzen ist dem zu Folge aus der im Wesentlichen überall gleichen Ordnung der Welt, und gleichen wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur und ihres Verhältnisses zur Welt zu erklären. 5) Das Erwachen des Menschen zum Bewußtseyn seiner Selbstthätigkeit nach seinem Eintritt ins Leben, begründet in ihm das Urtheil: ich bin, und den Begriff des nothwendigen Unterschiedes zwischen Seyn und Nichtseyn. 6) Was er außer sich erkennt, das erkennt er als etwas, das ist, und unterscheidet es von dem Begriff des Nichtseyns. 7) Die stetige Bemerkung, daß alles, was er erkennt, seine Ursache hat, und daß auch seine Erkenntniß

immer ihre Ursache hat, leitet ihn zu dem Urtheil, daß alles, was ist, eine Ursache habe, und er befestigt dieß Urtheil als unerschütterlich, und erhebt es zu einem allgemeinen Begriffe, durch die Vergleichung desselben mit dem nothwendigen Unterschiede zwischen Seyn und Nichtseyn. Er kann sich etwas unmöglich zugleich als wirklich und nicht wirklich denken, das lehrt ihm sein Bewußtseyn und sein erster, allgemeiner, nach dem Bewußtseyn seines Ichs angenommener Grundsatz: was ist, das ist. Seyn und zugleich nicht seyn, ist als unmöglich, ist einander widersprechend, und kann nichts mit einander gemein haben. Was nicht ist, kann keinen zureichenden Grund des Daseyns haben. Denn, was ist, muß also ein Grund des Daseyns nie fehlen; denn sonst wäre dieß demselben mit dem Nichtseyn gemeinschaftlich eigen, und Seyn und Nichtseyn können nichts mit einander gemein haben. 8) Nun erhebt sich der Mensch weiter zur Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Wirkungen der Vernunft, und zwischen Wirkungen ohne den Gebrauch der Vernunft. 9) Wo er eine Wirkung der ersten Gattung findet, da setzt er deswegen auch eine vernünftige Ursache voraus. 10) Eine solche große Wirkung ist die Ordnung der Natur, und deswegen dringt sie den Menschen, eine vernünftige Ursache derselben anzunehmen. 11) Anfänglich nahmen die Menschen mehrere vernünftige Ursachen der einzelnen Theile der Weltordnung an. 12) Aber dadurch nicht befriedigt, erhob sich die Vernunft zu dem einzigen ganz befriedigenden Schlusse auf das Daseyn eines unendlich vollkommenen Schöpfers

der

der ganzen Welt. 13) Welchen Gesetzen die Menschen sich nothwendig unterwerfen müssen, wenn sie sich nicht unter einander verderben, sondern ihre gemeinschaftliche Vollkommenheit und Glückseligkeit möglichst befördern wollen, lehrte die Vernunft den Menschen leicht, indem er sich fragte, was er von andern Menschen, als zu seinem Zwecke nothwendig fordre, und erkannte, daß dieß auch ein jeder andre Mensch von ihm fordre. 14) Die Erkenntniß eines allgemeinen Oberherrn, Gesetzgebers und Richters aller Menschen, welcher das Beste aller Menschen wolle, lehrte diese Gesetze für allgemeine und unbedingt nothwendige Gesetze erkennen. Denn sie überzeugte den Menschen, daß er den Endzweck seines vernünftigen Geistes, zur höchstmöglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit zu gelangen, nur durch unbedingten Gehorsam gegen den Willen Gottes, dadurch, daß er nie eigennützig seinen eignen Vortheil, sondern stets das Beste aller Menschen, zu befördern strebe, erreichen könne. 15) So geht nach meiner Einsicht weder die Religion aus der Moral, noch die Moral aus der Religion hervor. Beyde, Religion und Moral, haben ihre Quelle in der Vernunft. Die Vernunft lehrt den Schöpfer anerkennen, indem sie den Menschen dringt, zu untersuchen, wer er sey, und von wem er selbst und die Welt abhänge, und welches seine Bestimmung sey. Die Vernunft lehrt den Menschen, was recht und gut sey, indem sie einsieht, welche Gesetze nothwendig seyn, wenn der gemeinschaftliche Zweck aller Menschen erreicht werden soll. Aber die Religion überzeugt den Menschen,

daß

daß diese Gesetze unbedingt nothwendig seyn, und keine Ausnahme leiden, wenn er seinen Endzweck erreichen will, und die Moral, welche zur richtigen und vollständigen Erkenntniß der Gesetze des Rechts und des Guten leitet, veredelt, läutert und berichtigt die Begriffe der Vernunft von Gott und Gottes Willen, und von der würdigen Verehrung Gottes. Beyde, Religion und Moral, unterstützen also einander gegenseitig, und können nicht von einander getrennt werden. Beyde sind Früchte eines gemeinschaftlichen Stammes, der Vernunft. Moral war ihrem ersten unvollkommnen Ursprunge nach wohl unstreitig eher, als Religion; wenn die letztre nicht aus unmittelbarer Offenbarung den Urmenschen mitgetheilt ist. Denn die erste Pflicht, der Vernunft zu folgen, muß der Mensch erst erkannt, und Achtung für die Vernunft, als seine Führerinn auf seinem Lebenswege, gefaßt haben, ehe er die Vernunft zum Nachdenken über seine Bestimmung zu brauchen anfängt. Dann aber leitet die Bemerkung seiner Abhängigkeit ihn auch bald zur Religion!

# Zweyter Theil.

## Religiöse Betrachtung der Natur.

Bey diesem vorzüglich lehrreichen, und für jedermann verständlicheren Theile dieses Buchs, schmerzt es mich tief, daß überall darauf hingearbeitet ist, den Glauben zu vertilgen, daß die für uns erkennbare Ordnung in der Natur durchaus vernünftiger Weise für nichts anders, als für ein Werk der höchsten Vernunft, und einer unendlichen Weisheit und Güte, gehalten werden könne. Ich kann mich, bey meinem besten Willen, von der völligen und zur Ueberzeugung hinlänglichen Evidenz des moralischen Beweises, oder vielmehr Ueberzeugungsgrundes, für das Daseyn Gottes nicht überzeugen; und wenn ich auch dabey annehmen wollte, daß die Ursache davon blos in der Schwäche meines Verstandes und in vorgefaßten Meinungen läge: so darf ich doch es für gewiß annehmen, daß dieser Ueberzeugungsgrund für den größern Theil der Menschen nicht mehr, und für viele wohl gewiß noch weniger, als für mich hinlänglich seyn werde. Daher kann ich es nicht anders, als für höchst nachtheilig für Religiosität, welche auf dem festen Glauben an das wirkliche Daseyn Gottes beruhet, und für Sittlichkeit und Tugend halten, die ohne Glauben an das Daseyn Gottes eines festen Grundes ihrer Nothwendigkeit

ermangeln, wenn dieser Glaube vertilgt, und nicht vielmehr allgemein erhalten und befördert wird. Für den sogar, der durch moralische Gründe wirklich vom Daseyn Gottes überzeugt ist, wird es Pflicht, der Meinung, daß die Welt blos ein Werk des Mechanismus seyn könne, als einer der Vernunft ganz offenbar widerstreitenden Meinung, allen Schein der Wahrheit abzusprechen. Denn gebeut die practische Vernunft wirklich, das Daseyn Gottes zu glauben, und nicht blos so zu handeln, als ob ein Gott sey, sondern wirklich die Welt als Gottes Werk zu betrachten: so ist auch nur diejenige Anwendung der Vernunft bey der Betrachtung der Welt die richtige, bey welcher uns dieselbe als ein Werk der höchsten Weisheit und Güte erscheint. Es muß nicht heißen, daß es eben so wohl sich denken lasse, daß, da Unordnung und bloßer Mechanismus blinder Naturkräfte sey, wo wir Ordnung und Zweckmäßigkeit zu sehen glauben; sondern es muß heißen: weil Gott ist, so läßt sich vernünftiger Weise die Welt und alles in der Welt gar nicht anders, als wie ein Werk der höchsten Weisheit und Güte betrachten, und es ist Misbrauch der Vernunft, wenn wir uns irgend etwas anders vorstellen.

Was moralisch vernunftwidrig ist, nämlich der Atheismus, das muß auch für theoretisch vernunftwidrig erklärt werden. Was die practische Vernunft fordert, das muß die theoretische Vernunft als Regel und Grundsatz bey ihrer Speculation voraussetzen, und durch dieselbe bestätigen. Die Welt ist so gewiß ein Spiegel der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes,

tes, so gewiß sie Gottes Werk ist. Uns ist es zwar nicht vergönnt, sie ganz zu erkennen; aber überall, wo wir diese Spuren entdecken können, ist es Pflicht, sie zu beachten, und darin den Schöpfer zu erkennen, der sich uns in seinen Werken offenbart. Gesetzt, es sey durch einen Guß von flüssigem Bley, ohne Mitwirkung vernünftiger Absicht dessen, der das Bley auf den Sand hingoß, eine schöne Form entstanden: so wäre es thöricht, darin eine Veranlassung zu suchen, über vernünftige Absicht dabey nachzudenken, weil ich weis, daß die Vernunft dabey nicht mitgewirkt hat. Hingegen wenn ich weis, daß ein Kind eine Blume gezeichnet hat: so fordert es die Vernunft von mir, von derselben auf die Geschicklichkeit dieses Kindes zu schließen, weil ich weis, daß diese Zeichnung ein Werk des Vernunftgebrauchs ist.

Aber, läßt es sich auch wohl vernünftiger Weise als möglich denken, wie S. 166. behauptet wird, daß die scheinbare Harmonie mit dem Begriffe eines moralischen Reiches, eine blos zufällige Zusammenstimmung blindwirkender Naturgesetze sey, deren bloßer Mechanismus demjenigen etwa sichtbar werden mögte, der die Begebenheiten in einem größern Zusammenhange übersähe, als wir kurzsichtigen Menschen? Sollte dieß vernünftiger Weise als möglich gedacht werden können: so müßte erst bewiesen seyn, daß sich die Entstehung der organisirten und lebenden und vernünftigen Wesen als ein Werk bloßer bildender, und nach Gesetzen blinder Nothwendigkeit wirkender Kräfte denken ließe? Ist das aber möglich?

Wo sind die bildenden Kräfte, die das vermögten, in der ganzen Natur zu finden? Wo ist eine Kraft, die aus den bloßen aufgelößten Theilen einer Pflanze oder eines Thiers eine ähnliche Pflanze oder ein ähnliches Thier bildete, wenn kein Saame der Pflanze, kein Paar von Thieren zur Zeugung eines ähnlichen Thiers da ist? Woher die ersten Pflanzen und Thiere jeder Art? Auf diese Frage weis die Vernunft keine andre Antwort zu finden, als die: Gott hat sie geschaffen! Wir kennen durchaus keine Kraft, welche die ersten Geschöpfe jeder Art gebildet haben könnte? Denn die Kräfte, die jetzt die Körper der Pflanzen und Thiere bilden, können nicht die ersten Pflanzen und Thiere gebildet haben; weil sie keine Pflanze und kein Thier bilden können, wenn nicht Theile und Saamen von andern Pflanzen da sind, und nicht Thiere sich zur Begattung vereinigt haben. Wollten wir sagen, es sey doch als möglich denkbar, daß es uns unbekannte blindwirkende Kräfte gebe, welche die ersten Pflanzen und Gewächse, Thiere und Menschen jeder Art, gebildet hätten? Wäre dieß denn vernünftiger Weise als möglich denkbar? Ich muß doch einen vernünftigen Grund haben, warum ich mir das, was an sich möglich ist, nun als wirklich möglich und unverwerflich denke, wenn ich es mir vernünftiger Weise als möglich und als nicht verwerflich denken soll. Wo wäre dieser Grund durch vernünftiges Nachdenken zu finden? Man bedenke doch nur, was das heißt, sich blind wirkende Kräfte als die Ursache der ersten Geschöpfe jeder Art zu denken? Es heißt eben so viel, als annehmen,

men, daß die Elemente oder Urstoffe aller organisirten, empfindenden und lebenden Wesen, und die Kräfte, welche aus jenen Urstoffen solche Wesen bildeten, ewig, nothwendig, unvergänglich und unabhängig, oder ohne Anfang und Ende dagewesen seyn; und dieß nicht allein, sondern auch, daß dennoch solche Kräfte und solche Urstoffe, wenigstens auf unsrer Erde seit viertausend Jahren nicht mehr da seyn, da wir, so lange wir die Erde kennen, auch nicht eine einzige Spur einer solchen Kraft kennen, die ein Thier auf eine andre Weise, als durch Begattung eines Paars von Thieren ähnlicher Art bildete. Diese Kräfte, die jetzt auf der Erde wirken, können, weil sie nach nothwendigen, stetigen und unabänderlichen Gesetzen wirken, nicht für solche Kräfte gehalten werden, die den ersten Thieren und Gewächsen, und den ersten Menschen ihr Daseyn gaben. Wenn wir noch jetzt Thiere und Menschen aus der Erde entstehen sähen, ohne Zeugung, oder wenn wir nur wüßten, daß je ein einziges Mal solche Zeugungen und Entstehungsarten auf der Erde bemerkt wären: so hätten wir einen vernünftigen Grund, die Welt für ein bloßes Werk ewiger und nothwendig wirkender Kräfte zu halten. Aber nun? — Wo sind die Kräfte, und wo die Urstoffe, aus welchen solche Kräfte, Thiere und Menschen zu bilden vermögten? Wollte man sagen: Die Summe der Stoffe, die ein Gegenstand der Wirkungen jener Kräfte seyn, und an welchen sie also ihre Wirksamkeit äußern könnten, ist bereits vor dem Anfange der Sagenzeit, und lange vor dem Anfange der

historischen Zeit unter den Menschen, ganz erschöpft, und darin liegt der Grund davon, daß wir keine Spur solcher Kräfte, und einer solchen Entstehung der Thiere und Menschen auf der Erde finden? Wollte man sagen, diese Kräfte wirken im Universum jetzt an andern Orten, wo sie Gegenstände ihrer Wirksamkeit finden? Aus welchem vernünftigen Grunde sagte man doch so? Was ist denn der Vernunft gemäßer? die Ordnung der Natur für ein Werk der Vernunft, oder so blos für ein Werk blindwirkender Kräfte zu halten? Durch Erfahrung können wir keine Kräfte kennen lernen, die uns die Entstehung aller Dinge, und besonders der lebenden Wesen erklärten. Hier muß also vernünftiges Nachdenken entscheiden, ob wir uns alles als ein Werk ewiger, selbstständiger, aber vernunftloser Kräfte, oder als ein Werk eines vernünftigen Urhebers denken sollen. Das vernünftige Nachdenken muß für das letztre entscheiden, daß die Welt ein Werk eines vernünftigen Urhebers sey. Es widerstreitet der Vernunft, daß wir Wirkungen, die nicht allein von uns für höchst zweckmäßig erkannt werden müssen; sondern auch alles an Zweckmäßigkeit übertreffen, was wir durch Vernunft zu denken vermögen, als Wirkungen vernunftloser Ursachen betrachten sollten. Und solche Wirkungen sind theils die Wirkungen der einzelnen Naturkräfte, theils die Verhältnisse, worin sie zu einander und zur ganzen Welt stehen. Wir können nichts zweckmäßiges ohne den Gebrauch der Vernunft hervorbringen. Je nachdem wir bey unsern Arbeiten mehr oder weniger Vernunft gebrau-

brauchen, je nach dem Maaße werden sie mehr oder weniger zweckmäßig. Wir haben keinen Begriff davon, wie etwas ohne Vernunftgebrauch zweckmäßig werden könne. Wir können aber den Bau jeder Pflanze, und des Körpers jedes Thiers mit seinen Instincten und Kunsttrieben, durchaus nicht zweckmäßiger denken, wenn es das Thier oder die Pflanze seyn sollte; und wir finden vielmehr, je vollkommener wir die Einrichtung der Naturwerke kennen lernen, auch die kleinsten Theile derselben, und die ganze Verbindung derselben unter einander, bewundernswürdig zweckmäßig eingerichtet. Eben das gilt vom Verhältniß derselben unter einander und zur ganzen Welt. Ueberall ist das eine um des andern willen da. Es ist eine andre Kraft, die den Leib der Rinder bildet und belebt, und wieder eine andre, die für dieselben die Kräuter und Gewächse bildet, von welchen sie sich nähren sollen. Woher kommt es denn, daß für jede Art der Thiere das ihr nöthige Futter da ist? Jede Thierart hat ihren angewiesenen Bezirk, in welchen sie mit ihrem Lebensgenuß eingeschränkt ist, und findet, was sie bedarf, auf der Erde. Jede Thierart ist mit den Trieben und Werkzeugen versehen, welche am geschicktesten sind, dasselbe in den Stand zu setzen, sich sein Leben zu erhalten, seinen Unterhalt zu verschaffen, seinen Feinden und den ihm sonst drohenden Gefahren zu entgehen, und sein Geschlecht so fortzupflanzen, daß für die Erhaltung seiner Jungen sogleich, wenn sie anfangen zu leben, dasjenige da sey, dessen sie bedürfen. Wahrlich, eher mögte der

Mensch die einzelnen Naturkräfte selbst für vernünftig halten, als daß er die unaussprechlich weise Ordnung der Natur für eine Wirkung vernunftloser Ursachen halten könnte! Vernunft aber können wir doch den Kräften der Natur nicht beylegen, weil sie nach unabänderlichen Gesetzen auf eine für immer bestimmte Weise wirken, und nie eine höhere Vollkommenheit erreichen können, oder zu erreichen streben, dagegen die Vernunft ihrem Wesen nach stets dahin strebt, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewirken, stets daher nach dem Bessern strebt; wenn sie nicht unendlich ist, und als eine unendliche Vernunft stets das Beste bewirkt. Wir müssen also uns die vernunftlosen Kräfte von einer unendlichen Vernunft so geschaffen und geordnet und mit einander verbunden denken, daß sie, wiewohl sich dessen unbewußt, die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit bewirken, und eben deswegen an stetige Gesetze gebunden sind, weil die Gesetze der unendlichen Vernunft keine Abänderung gestatten, da sie stets und nur die besten unter allen möglichen sind.

Ich gestehe daher, daß ich es nicht einzusehen vermag, wie es vernünftiger Weise möglich sey, sich die ganze vernunftlose und vernünftige physische und moralische Welt, die doch ein genau verbundenes Ganzes ausmacht, als ein Werk von blindwirkenden unabhängigen Naturkräften zu denken; wenn gleich an sich die physische Welt als ein Werk mechanischer Kräfte gedacht werden kann, und sich ein allgemeiner Naturmechanismus eben deswegen denken

läßt,

läßt, weil alle einzelne Naturkräfte der Körperwelt von uns nicht anders, als wie vernunftlose Kräfte beurtheilt werden können. Sich einen Mechanismus des Himmels und der Erde und der ganzen vernunftlosen Welt denken, das heißt noch nicht, sich diesen Weltmechanismus ohne einen vernünftigen Urheber desselben und seiner Gesetze als möglich denken. Der Mechanismus ist nicht ein Werk eines bloßen Zufalls, denn er ist auch das Gesetz der Entstehung vernünftiger Wesen, und das Mittel ihrer Ausbildung und Veredlung, und eben darum ist er nicht ohne Vernunft denkbar. Das ist uns so gewiß, so gewiß wir davon sind, daß die Vernunft allein als Ursache aller Ordnung und Zweckmäßigkeit gedacht werden könne. Denn daß ein Zufall, oder ein Ungefehr, oder eine bloße Naturnothwendigkeit, die blindwirkenden vernunftlosen Naturkräfte in eine solche Verbindung gesetzt haben möge, das können wir vernünftiger Weise nicht denken. Noch viel weniger kann die Weisheit und Tugend, zu der doch die Menschen durch die Weltordnung gebildet werden, durch eine blinde Naturnothwendigkeit befördert seyn. Zufall und Ungefehr ist ja kein Ding, ist ein Nichts, ist ein bloßer verneinender Begriff, welcher alle Witwirkung der Vernunft bey Hervorbringung einer Wirkung ausschließt und leugnet. Im Grunde sagt auch das Wort: Naturnothwendigkeit nichts anders, als daß bey einer Wirkung an keine vernünftige Ursache zu denken sey. Aber woher die Naturnothwendigkeit einer solchen Einrichtung der Natur? Auf diese Frage kann sich die Vernunft nicht anders befriedigend antworten,

als daß Gott sie geschaffen hat, und es bleibt daher das höchste Ziel aller Philosophie über den Ursprung der Welt immer in jenen Worten einer der ältesten Urkunden des menschlichen Geschlechts enthalten: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde!

Wie könnte der Fall gesetzt werden, der S. 168. gesetzt wird, daß die Naturweisen entdeckten, daß die ganze bemerkte Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Welt, nur ein nothwendiger Erfolg des Mechanismus ihres innern Wesens sey? Wie die Entstehung der ersten Thiere und Menschen jeder Art ein nothwendiger Erfolg des Mechanismus der Natur sey, können Naturweise nie entdecken! Aber gesetzt auch, daß sie das könnten: so wird es doch niemals bewiesen werden können, was jetzt häufig vorausgesetzt wird, daß die Erkenntniß der Wahrheit, Weisheit und Tugend unter den Menschen, blos in den Menschen allein, und nicht vielmehr in dem Unterricht, den die ganze Weltordnung den Menschen ertheilte, ihren Grund habe. Hat aber die Weltordnung die Menschen zur vernünftigen Erkenntniß, und zu aller Weisheit und Tugend geführt: wie könnte sie denn ein Werk eines bloßen vernunftlosen Mechanismus seyn? Warum sollten wir, wie S. 172. gesagt wird, den Grund der Naturwesen in einem Kunstverstande suchen? Die Betrachtung derselben lehrt uns nicht Kunst, sondern Weisheit, als ihre Ursache erkennen. Kunst ist das Vermögen, einen Zweck durch Verbindung mannigfaltiger dazu nothwendiger Mittel zu erreichen. Sie ist desto größer, je mannigfaltiger die dazu nöthigen Mittel sind.

Aber

Aber wo der gewählte Zweck gut ist, da ist Weisheit, nicht blos Kunst, und wo der Zweck der beste nur denkbare Zweck ist, da ist die höchste Weisheit. Nun bestätigt es uns die Betrachtung der Welt, daß durch die Einrichtung derselben der höchste denkbare Zweck als erreicht gedacht werden muß. Denn wir dürfen nur untersuchen, ob nicht alles mit dem Zwecke übereinstimme, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern: so finden wir, daß dieser höchste denkbare Zweck, als Endzweck der Welt gedacht, uns alles in der Einrichtung derselben aufklärt, so aufklärt, daß nichts mit Grund als demselben widersprechend, alles hingegen mit Grund als demselben gemäß betrachtet werden kann, und daß überall, je weiter wir in der Erkenntniß der Ordnung der Natur fortschreiten, uns die Harmonie jedes einzelnen Naturwerks mit diesem Endzweck desto mehr bestätigt wird. Die Vernunft nöthigt uns also, die höchste Weisheit als die Ursache der ganzen Weltordnung zu betrachten. Wir können uns nicht blos nicht getrauen zu sagen, wie S. 217. zugestanden wird, daß die Ordnung der Natur nicht das Werk der höchsten Weisheit seyn könnte. Wir können vielmehr nicht umhin, zu erkennen, daß wir gar keinen vernünftigen Grund haben, eine andre Ursache der Welt, als die höchste Weisheit anzunehmen, und hingegen überwiegende, und allein durch die ganze Naturbetrachtung bestätigte Gründe uns dringen, die Natur für ein Werk der höchsten Weisheit zu halten.

Die Naturbetrachtung leitet mich zuerst dahin, daß ich erkenne, der Grund des Daseyns der Natur sey nicht in der Natur selbst, und allein darin je entdeckten Kräften anzutreffen. Er müsse außer der Natur in dem Willen eines vernünftigen Wesens gesucht werden. Dann lehrt mich die Vernunft, daß ich mir dieß Wesen als ewig, und in Absicht seines Verstandes und Willens, wie in Absicht seines Daseyns, unabhängig und uneingeschränkt denken müsse. Ich bin ein Geschöpf dieses Wesens. Es gab mir die Vernunft und lehrt mich durch sie seinen Willen erkennen, das Gute lieben und das Böse verabscheuen. Nur das Gute ist also Gottes Wille und das Böse ist ihm misfällig. Ein Gott ist aller Menschen Gott, ein Schöpfer aller Menschen Schöpfer. Er hat allen Menschen den Trieb nach Vollkommenheit und Glückseligkeit zu streben eingepflanzt. Er will also auch aller Menschen Bestes, aller Menschen Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Der Begriff von einem Endzweck der ganzen Schöpfung geht nicht unmittelbar aus der Naturbetrachtung hervor; sondern mittelbarer Weise, durch den Mittelbegriff eines Schöpfers der Welt und der Menschen, auf welchen Begriff die Naturbetrachtung unmittelbar leitet. Aus dem Begriff eines Schöpfers der Welt und der Menschen entwickelt die Vernunft den Begriff des Endzwecks, den sie dem Schöpfer beylegen müsse. Den Begriff von diesem Endzweck Gottes legt sie nun ferner bey der Naturbetrachtung zum Grunde, und findet diesen Begriff, so weit ihre Erkenntniß reicht, überall anwendbar

und bestätigt. Eben darum schließt, wie S. 141. bemerkt ist, Lambert nicht so: "weil mein Sternensystem wahr ist: so ist ein Gott; sondern so: weil ein Gott ist: so enthalten meine Schlüsse, bey welchen ich allenthalben Absichten voraussetze, Wahrscheinlichkeit." Das Daseyn Gottes anzunehmen fordert die speculative Vernunft schon deswegen, weil sie nur in Gott die Ursache des Daseyns und der ersten Entstehung der Thiere und Menschen, und der ersten Geschöpfe jeder Art entdecken kann, und dann entwickelt sie sich den Begriff einer unendlichen Vernunft aus sich selbst, und wendet ihn dann auf die Welt an, um zu erfahren, ob er auch anwendbar sey oder nicht.

Nach dieser Voraussetzung, und einmal vom Daseyn Gottes überzeugt, können wir es nicht schwer finden, den letzten Zweck der Natur zu entdecken. Wir werden also nicht in das Bekenntniß S. 417. einstimmen, daß wir keinen letzten Zweck finden, den unsre Vernunft für einen solchen erkenne, welchem in der Natur alles untergeordnet wäre. Der letzte Zweck der Natur kann kein andrer seyn, als der: so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern; denn Gott kann keinen andern Endzweck als diesen Endzweck haben. Und finden wir nicht alles mit diesem Endzweck übereinstimmend, so weit unsre eingeschränkte Erkenntniß reicht? Allerdings, denn 1) alle Anstalten in der vernunftlosen Natur zwecken dahin ab, die Summe der Lebendigen möglichst zu vervielfältigen. 2) Alles, was lebet, freut sich seines Lebens, und genießt, so lange es leben

ben kann, der ihm beschiedenen angenehmen Empfindungen. 3) Die Anstalten zur Glückseligkeit sind in der vernunftlosen Natur überall so gemacht, daß das Geringere dem Größern untergeordnet, und für die vollkommneren, mehr zu genießen fähigen Thiere auch mehr Genuß bereitet ist, als für die unvollkommneren. 4) Der Mensch kann alles als Mittel zu seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit gebrauchen. Auch schreitet die Menschheit offenbar zu einer immer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit fort. Der einzelne Mensch aber ist für eine ewig wachsende Vollkommenheit und Glückseligkeit bestimmt, zu welcher hinanzustreben er hier nur anfangen kann.

Kann es im Ernst, wie S. 417 - 419. eingewendet werden, daß doch Millionen Keime von Pflanzen, Thieren und Menschen, vernichtet werden und also zwecklos gemacht sind? oder daß die Natur den Menschen eben so zum Dünger gebraucht, wie die Schalthiere? oder, daß die Natur nichts gebildet habe, das nicht seinen Nachbar, und sich selbst zerstöre? — Durch diese Einwendungen wird keiner der obigen Sätze widerlegt. Unzählich, unermeßlich, alle menschliche Begriffe übersteigend ist die Menge der in jedem Augenblick auf der Erde lebenden Geschöpfe. Indem hier Millionen sterben, entstehen tausend Millionen an andern Orten der Erde, und keine Gattung und Art von Geschöpfen geht ganz unter. Wer darf es wagen, zu behaupten, daß nicht auch die Keime der Pflanzen, Thiere und Menschen, die nicht entwickelt werden, ihren Zweck erreicht haben, und zur vollkommnern Organisation

der

der leblosen und lebenden Natur eine Vorbereitung sind? Aufgelöset werden sie freylich, wenn sie sich nicht entwickeln. Aber weder die Kraft, welche sie so weit gebildet hat, noch irgend ein Theil der Materie wird vernichtet. Auch sie bestätigen es, daß überall Kräfte wirken, um Leben hervorzubringen.

Den Menschen braucht die Natur nicht zum Dünger. Sein Leib verwesetet, aber sein Leib ist nicht sein Ich, ist nur auf eine Zeitlang Werkzeug seines Ichs, seines zu immer höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit berufenen Geistes. Dieß lehrt uns unser Nachdenken über den Menschen, und dieß gehört mit zur Betrachtung der Welt. Wie in der Natur jede Kraft unvergänglich fortdauert: so auch die geistige Kraft des Menschen, wenn sein Leib stirbt. Die Betrachtung der Natur widerstreitet also gar nicht dem Glauben, daß Gott den Geist des Menschen, wenn er hier seine Bestimmung nicht mehr erreichen kann, in eine andre Gegend seines unermeßlichen Reichs zu einer neuen und vollkommneren Thätigkeit berufe!

Hat die Natur gleich das Leben des Menschen auf der Erde nicht mehr, und zum Theil weniger, vor Gefahren gesichert, als das Leben mancher Thiere: so kann das doch nicht den Ausspruch S. 419. rechtfertigen, daß ich, wenn ich die bloße Natur befrage, nicht einsehe, daß sie dem Menschen irgend einen Vorzug vor andern Geschöpfen ertheilt hätte. Sind denn nicht die bessern Anlagen und herrlicheren Gaben, die der Mensch mit ins Leben bringt, ein Geschenk der Natur, womit sie ihn vor allen andern irdischen Ge-

Geschöpfen ausgestattet hat? Findet nicht der Mensch, der so große Vollkommenheit seiner Natur nach erreichen kann, aber sie nur durch eignes Streben, nur durch Selbstthätigkeit, erreichen kann, die Einrichtung der Natur vollkommen weise, daß er selbst sein und andrer Menschen Leben durch Mittel, welche die Vernunft ihn gebrauchen lehrt, schützen und erhalten muß, wenn es erhalten werden soll? Sagt nicht gleichsam diese Einrichtung der Natur es dem Menschen, daß er nur nach dem Maaße einen Werth habe, je nachdem er die Vernunft gebraucht, und daß sein Leben keinen unbedingten Werth habe, sondern aufgeopfert werden müsse, wenn es das gemeine Beste fordert?

Ist die Natur eine allverzehrende Kraft? Sie, welche nichts zerstört, als nur um etwas Neues und Besseres an des Zerstörten Stelle zu setzen? Könnte sie besser, als dadurch, lehren, daß es ihr Endzweck sey, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, zu bewirken? Bey dieser Einrichtung der Natur bringt sie dem Menschen gleichsam die Lehre auf, daß das Bessere dem Schlechteren, das Wichtigere dem Minderwichtigen vorzuziehen sey, und daß er selbst sein Leben nicht zu theuer achten müsse, wenn er durch die Aufopferung desselben mehr Gutes, mehr Vollkommenheit und Glückseligkeit in der Welt befördern könne, als durch die Erhaltung seines Lebens.

Die größte an sich mögliche Glückseligkeit jedes einzelnen Geschöpfs auf der Erde zu befördern, ist nicht der letzte Zweck der Natur, wie S. 421. f. sehr

sehr einleuchtend und der Erfahrung gemäß bemerkt ist. Allein, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich war, zu bewirken, kann doch, auch der Erfahrung gemäß, als letzter Zweck der Natur betrachtet werden. Dazu wird erfordert, 1) daß alle mögliche, der Glückseligkeit fähige, Gattungen und Arten der Wesen, Leben und Daseyn erhalten, und 2) so viele Individuen jeder Art, als nach diesem Endzweck bey und neben einander zugleich möglich sind; 3) daß für ein jedes Wesen das Leben ein Gut, und es in seiner Art möglichst vollkommen, oder so lange es leben kann, sein Leben als ein Gut zu genießen, seine Gattung und Art zu erhalten, und zum gemeinen Besten seinen Beytrag zu liefern, fähig sey; und 4) daß die Natur desto reicher an Gütern für jede Art der Wesen sey, je mehr Glückseligkeit zu genießen sie fähig sind. Diese Forderung finden wir durch die Einrichtung der Natur wirklich erfüllt. Wie könnten wir uns eine größere Menge der Gattungen, Arten und Individuen der Lebenden denken, als in der Welt wirklich da ist? Ueberall ist Leben auf der Erde, in der Luft, im Wasser. Für alle Lebende ist das Leben ein Gut, dessen Werth sie fühlen, und um dessen Erhaltung sie sich möglichst bestreben. Mit einer Zweckmäßigkeit, die unsre größte Bewunderung erheischt, ist auch des geringsten lebenden Wesens ganzer Bau für seinen Lebensgenuß, seine Erhaltung und Fortpflanzung eingerichtet. Die weniger bedürfenden und weniger zu genießen fähigen Geschöpfe sind dafür in einer desto unzähligern Menge da,

und für die vollkommneren sind desto mehr Naturgüter angewiesen und bereitet, je mehr sie zu genießen fähig sind. Für den Menschen ist die ganze Natur reich an Gütern, die er zu seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit benutzen kann, und ein jeder Mensch ohne Ausnahme genießt einer weit vollkommneren Glückseligkeit, als ein Thier genießt. Wir müssen nur bey der Glückseligkeit des Menschen nicht blos die angenehmen Empfindungen der äußern Sinne, sondern auch die innern angenehmen Empfindungen, die der Mensch vor den Thieren voraus hat, in Anschlag bringen. Wir müssen nicht vergessen, daß die Glückseligkeit des Menschen seiner Natur nach, so weit sie in Absicht ihres edelsten Theils in des Menschen eigner Gewalt steht, nur durch des Menschen eignes Bestreben, nach einem wohlgeordneten Gemüthszustande erlangt werden kann. Wir müssen nicht fragen, ob alle Menschen zufrieden sind, ob alle sich glückselig fühlen, ob alle oder nur die meisten, ihre Glückseligkeit erkennen und schätzen? Wir müssen fragen, ob nicht alle Menschen vernünftige Ursache haben, mit den Anstalten und Einrichtungen der Natur für ihre Glückseligkeit zufrieden zu seyn? Ob die Natur die Schuld des menschlichen Elends tragen müsse? Ob dieses nicht vielmehr in der Unvollkommenheit der Natur der Menschen seinen Grund habe, die aber durch die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur unendlich überwogen wird, vermöge welcher der Mensch, seiner Natur nach, nur durch eigenes Streben von der Unvollkommenheit zu einer immer

hö-

höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit fortgehen kann? Und ob nicht gerade der Durst des Menschen nach einer vollkommneren Glückseligkeit die Quelle so vieler Klagen, und zugleich das wirksamste Triebrad in der menschlichen Natur ist, seinen Geist zu rastlosem Streben nach einer immer höhern Vollkommenheit und Glückseligkeit zu erwecken? Ist der Zuruf des Dichters: Laßt uns besser werden, gleich wirds besser seyn, wahr und gegründet, wie ihn die unpartheyisch urtheilende Vernunft unstreitig für wahr und gegründet erkennen muß; und liegt die Schuld davon, daß wir noch nicht besser sind, nicht in der Natur außer uns, sondern in unserm Ich allein, welches eben so wenig geleugnet werden kann: wie könnte denn die Wahrheit verkannt werden, daß durch die Einrichtung der Natur, wie für die Vollkommenheit, so auch für die Glückseligkeit der Menschen alles veranstaltet sey, was der Mensch bedarf, um theils mit seinem Zustande zufrieden zu seyn, theils zu einer immer höhern Vollkommenheit emporzustreben. Wer giebt dem Menschen ein Recht, unzufrieden zu seyn mit der Glückseligkeit, die er erlangen kann; weil vielleicht so manche andre Menschen mehr Reichthum, Ansehen, Ehre, Macht und Wohlleben haben, die es weniger durch tugendhafte Gesinnungen und Thaten verdienen, als er? Ist das die Schuld der Natur? Ist das nicht eine Folge der Unvollkommenheit menschlicher Einrichtungen, die nicht von der Natur abhängen, die der Freyheit der Menschen ihrer Natur nach überlassen werden mußten? Ist

sein Leben nicht auch für ihn ein Gut, wenn er es nur nach der Anweisung der Vernunft gebraucht? Hindert ihn wohl je sein geringeres Glück oder sein Unglück an seiner Pflicht, nach seiner besten Erkenntniß, und nach seinem besten Vermögen an der Veredlung seines Geistes zu arbeiten? Fördert nicht vielmehr das Leiden und Uebel des Lebens die Vervollkommnung seines Geistes durch Veranlassungen zur Uebung edler Tugenden, die nur in Leiden geübt werden können? Und wenn er diese übt, wächst dann nicht seiner innern edleren geistigen Glückseligkeit so viel an Vollkommenheit zu, so viel er durch seine Leiden an äußern angenehmen Empfindungen verliert? Bey den Thieren, die keiner Vervollkommnung durch eigne Selbstthätigkeit fähig sind, sondern für welche die Natur alles thun muß, was für sie nöthig ist, kann nur Glückseligkeit, so lange sie leben, so daß das Leben auch für sie ein Gut ist, als Zweck einer weisen Güte, welche sie theils als Mittel für andre, theils um selbst ihres Lebens froh zu werden, schuf, gedacht werden. Ob nicht vielleicht im thierischen Zustande die im Thiere wirkende Kraft, die wir Instinct nennen, nur der Uebung zu einem gewissen Grade der Thätigkeit fähig ist, aber noch nicht zum Selbstbewußtseyn gelangt; und ob nicht diese Kraft auch hernach zu einem vollkommneren Zustande erhoben und des Selbstbewußtseyns fähig wird, das wissen wir nicht! Genug, daß wir es einsehen, daß ein Thier, ein vernunftloses Wesen, seinem Wesen nach nur den Zweck der Glückseligkeit und des Nutzens für Andre haben

kann,

kann, weil ihm seinem Wesen nach nicht mehr zu erreichen möglich ist; und daß die Thiere diesen Zweck erreichen, daß für sie das Leben ein Gut ist, und daß sie auch andern nützen, ist uns gleichfalls hinlänglich einleuchtend. Aber bey den Menschen, als vernünftigen, und durch vernünftige Selbstthätigkeit einer immer höhern Vollkommenheit der Vernunft fähigen Wesen, mußte ihrem Wesen nach die Glückseligkeit ein untergeordneter Zweck, Vervollkommnung aber der Hauptzweck seyn. Der freye Gebrauch ihrer Kraft nach ihrer Willkühr konnte nicht durch die Allmacht gehindert werden, wenn sie durch denselben wirklich immer mehr Einsicht erlangen sollten; denn bey wiederholten Eingriffen der Allmacht in die Wirkungen der freyen Handlungen der Menschen, fände gar kein sicherer Schluß, keine vernünftige Erwartung, einen Zweck durch angemessene Mittel zu erreichen, keine Erfahrung, auf welche der Mensch bauen könnte, keine Vervollkommnung des Menschen statt. Die Menschen mußten selbst die Mittel zum möglichstgrößten gemeinen Wohl der Menschheit zu erfinden und anzuwenden, durch die Vernunft angewiesen werden. Die Pflicht, dasjenige stets zu wollen, was alle wollen müssen, wenn das gemeine Beste aller Menschen möglichst befördert werden soll, mußte der Vernunft einleuchten. Aber da des Menschen Veredlung seinem Wesen nach nur durch Selbstthätigkeit möglich ist, und da er von der Unvollkommenheit zur höhern Vollkommenheit fortschreitet: so konnte diese Pflicht erst nach und nach allgemeiner anerkannt, und es konnte nicht verhindert werden,

daß viele Menschen anstatt der Pflicht nur ihren Eigennutz zur Regel ihres Verhaltens machten. Es mußte vielfältiges Elend als die Folge böser Thaten böser Menschen zugelassen werden; als Ermunterung für die Guten, dem Bösen immer mehr zu wehren, und als Uebungsmittel für sie selbst in vollkommnerer Tugend. Die irdischen Güter mußten nicht nach Verhältniß der Tugend unter den Menschen ausgetheilt seyn, damit die Menschen es einsehen lernten, daß sie nicht die eigentliche Belohnung der Tugend, nicht Zweck für sich, sondern nur Mittel zur Tugend seyn, und daß die Tugend eine weit erhabnere Belohnung mit sich führe, welche, über die Gewalt der bösen Menschen erhaben, dem Tugendhaften nie entrissen werden, und allein das Verlangen seines vernünftigen Geistes befriedigen kann.

Ich kann nach meiner durch Geschichte, Beobachtung und Erfahrung gebildeten Vorstellung von der Welt nicht anders urtheilen, als daß die Summe der Glückseligkeit die Summe des Elends tausendfältig und noch mehr überwiege. Zwar wird S. 421. behauptet, wenn Glückseligkeit allgemeiner Naturzweck wäre: so müßte der Schmerz nur die seltnere Ausnahme, Vergnügen und Wohlbefinden hingegen die Regel oder das Gewöhnliche seyn, ja der Schmerz müßte gar nicht vorkommen, denn der letzte Zweck dürfe keine Collision leiden. Und dieß werde doch ein jeder in der Erfahrung anders finden. Allein ich kann 1) nicht einsehen, warum denn gar kein Schmerz da seyn müßte, wenn Glückseligkeit

der Zweck der Natur wäre. Es ist wahr, der letzte Zweck darf keine Collision leiden, das heißt, er muß als erreicht einleuchten. Aber ist denn der letzte Zweck der Natur nicht auch dann Glückseligkeit, wenn zwar nicht ungemischte ungestörte Glückseligkeit, aber doch eine überwiegende Glückseligkeit als wirklich in der Welt einleuchtend erwiesen werden kann? Dieser Zweck wird nie verfehlt. Die ganze Geschichte und alle Erfahrung bestätigt ihn. Er kann also mit Recht als der letzte Zweck der Natur betrachtet werden. 2) Was dagegen S. 421. u. f. eingewendet wird, scheint mir gar nicht unwiderleglich; nämlich daß Millionen Menschen, auf die Frage, ob sie mit ihrem Glücke zufrieden seyn, mit Nein antworten würden, wenn einer etwa mit Ja auf diese Frage antwortete. Ich leugne α) die Proportion, welche hier angenommen ist, und behaupte β), daß die Klage und Unzufriedenheit nicht beweißt, daß der Klagende und Unzufriedene nicht wirklich überwiegend glücklich sey. Es wäre zwar möglich, unzählige Unzufriedene gegen einen Zufriedenen zu finden, wenn man einen jeden Menschen zu den Unzufriedenen rechnen wollte, der in gewissen Stunden, zu gewissen Zeiten, unzufrieden ist. Allein es wäre doch ungerecht, so zu rechnen. Man muß dem Menschen in seinem unbefangenen Gemüthszustande, wenn nicht gerade etwas Widriges ihn hindert, richtig zu urtheilen, diese Frage vorlegen: ob er, wenn er in sein voriges Leben zurücksehe, klagen könne, mehr Uebel erduldet, als Güter empfangen und genossen zu haben? Dann

werden sich gewiß Millionen finden, welche diese Frage verneinen, gegen Einen, der etwa bey unbefangener Urtheilskraft dieselbe mit Ja beantwortete! So muß man die Frage abfassen, und man muß den Menschen nicht fragen, ob er vollkommen mit seinem Zustande zufrieden sey? Denn gerade das muß mit zu den Anstalten der Natur, welche die Glückseligkeit der Menschen befördern und erhöhen sollten, gerechnet werden, daß dem Menschen ein unersättliches Verlangen nach einer immer vollkommneren Glückseligkeit natürlich ist. Dieß Verlangen erhält den Menschen, der seiner Natur nach seine Glückseligkeit durch Selbstthätigkeit schaffen muß, in steter Regsamkeit und Strebsamkeit, um zu einer wo möglich immer vollkommneren Glückseligkeit zu gelangen. Daher sind nie die Wünsche des Menschen ganz erfüllt, er ist nie vollkommen zufrieden in dem Sinne, daß er nicht vieles in seinem vorigen Leben, was er selbst gethan hat, oder was andre Menschen ihm gethan haben, anders wünschte. Eine solche Zufriedenheit, die alles gehen ließe, wie es will, wäre seiner Natur zuwider, welche nur dadurch immer vollkommner und glücklicher werden kann, daß er sich stets angetrieben findet, an sich und andern zu verbessern, was verbessert werden kann. Weit entfernt also, daß die Unzufriedenheit der Menschen etwas wider die Behauptung beweisen sollte, daß der Menschen Glückseligkeit letzter Zweck aller Naturanstalten sey, bestätigt jene Unzufriedenheit vielmehr diese Behauptung. Denn eben die Unzufriedenheit legte die Natur in den Menschen, als

Antrieb und Mittel, zu einer noch vollkommnern Glückseligkeit hinauf zu streben. Objective wirkliche Glückseligkeit eines empfindenden Wesens besteht im wirklichen Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme im Zustande desselben. Nur diese kann die Natur für den Menschen bewirken. Subjective wirkliche Glückseligkeit eines empfindenden Wesens erfordert, daß es dieses Uebergewicht auch wirklich empfinde, oder, wenn es vernünftig ist, sich desselben bewußt sey. Bey vernunftlosen Wesen kann die Natur dieselbe hervorbringen, und bewirkt sie auch wirklich, wie die Erfahrung lehrt. Bey vernünftigen, und durch Vernunft und nach Vernunfterkenntniß selbstthätigen Wesen, kann die Natur nichts mehr dazu beytragen, als daß sie dem Wesen die Kräfte, Mittel und Antriebe giebt, sich seiner Glückseligkeit bewußt zu werden, und nach diesem Bewußtseyn zu streben. Offenbar hat sie dieß für den Menschen gethan! Sie ist nicht anzuklagen, wenn der Mensch seine Glückseligkeit nicht empfindet, nicht erkennt, nicht gebührend schätzt, nicht sich derselben bewußt wird. Denn sie hat dem Menschen dazu hinlängliche Mittel, Kräfte und Antriebe gegeben; den Gebrauch derselben aber mußte sie ihm selbst überlassen, sonst wäre er ein Thier und nicht ein Mensch gewesen.

Noch eine Reihe von Einwürfen lese ich S. 425. u. f. Die Natur quält den Menschen oft ohne seine Schuld 1) mit einem siechen Körper, 2) mit Geisteskrankheit. 3) Die Vernunft des Menschen gelangt oft spät, oft nie zu der Klugheit, deren er bedarf,

um für seine Glückseligkeit gehörig zu sorgen. 4) Auch der Klügste hat zu wenig Klugheit und Macht, das auszurichten, was er wünscht. 5) Im schönsten Lebensgenuß reißt der Tod ihn fort. 6) Sogar reißende Thiere, Vulcane, tobende Meere, Gifte morden die Menschen bey Tausenden nach der Ordnung der Natur. — Aber alle diese Einwendungen beweisen nicht, daß nicht alle Anstalten der Natur den letzten Zweck haben, Glückseligkeit zu befördern! Dürfen wir die Natur anklagen, wenn ein Mensch einen siechen Körper oder eine Geisteskrankheit ohne sein Verschulden mit sich herumträgt? Hat er beyde von seinen Aeltern: so ist der Grund in diesen, und im Misbrauch ihrer Freyheit, nicht in der Ordnung der Natur zu suchen. Hat er sie durch die Schuld anderer Menschen: so ist das derselbe Fall. Hat er sie durch Unwissenheit sich zugezogen: so liegt die Schuld an andern Menschen, die seinen Unterricht vernachlässigten, oder an ihm selbst, indem er nicht that, was er sollte. Welch ein Wunder ist der menschliche Leib als Werk der Natur! Hat diese wohl etwas versäumt, den Menschen zur Vernunft, und durch diese zur Glückseligkeit zu führen? Das wollen wir doch gewiß der Natur nicht zum Vorwurf machen, daß sie den Menschen zum Menschen, und nicht zum Thier gebildet hat? Es ist ja gerade die größte Gabe der Natur für den Menschen, daß er, zwar nur nach und nach, und der eine schneller als der andre, aber doch ein jeder als Mensch seiner Natur nach, sich durch Selbstthätigkeit zur Vernunft, und zu einer immer höhern Vollkommenheit und Glück-

se-

seligkeit erheben kann! Also fällt auch die Anklage weg, die von der Schwäche der Vernunft hergenommen ist. Diese hat nicht ihren Grund in der Ordnung der Natur, sondern im Wesen des Menschen, oder vielleicht im Wesen des einzelnen menschlichen Individuums, und kann nach dem Wesen des Menschen nur nach und nach durch Selbstthätigkeit, und dadurch allein nicht durch Naturkraft, zur Stärke erhoben werden. Was ferner die Klage betrifft, daß der Tod den Menschen im schönsten Lebensgenusse hinraft: so ist auch sie kein Einwurf wider die Ordnung der Natur, wenn der Mensch nur, so lange er lebte, vernünftigen Grund hatte, sein Leben als ein Gut zu schätzen, und ein Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme zu erkennen. Aber noch vollkommener ist diese Anklage widerlegt, wenn man bedenkt, daß die Natur theils oft weniger an dem frühen Tode der Menschen Schuld ist, als der Misbrauch ihrer Freyheit, in dem der Mensch Mittel und Antriebe genug erhalten hat, sein Leben zu erhalten, bis er nach einer Lebensdauer, die für ihn einen Werth durch seine ihn befriedigende Thätigkeit erhalten hatte, sich alt genug und lebenssatt zur Ruhe niederlegen kann; theils daß die Natur selbst der Vernunft die Anleitung giebt, sich vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele zu überzeugen, und den Tod nur als einen Uebergang zu einem neuen Leben, und zu höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit zu betrachten. Dieß vorausgesetzt mag immerhin ein reißendes Thier des Menschen Leben so wenig, als das Leben eines Thiers verschonen:

hat denn der Mensch nicht durch die Vernunft Mittel, sich eine hinlängliche Sicherheit vor denselben zu verschaffen? Sollten so viele Lebende als möglich auf der Erde Glückseligkeit genießen: so mußten die Lebenden auch zur Nahrung andrer Lebenden dienen, und in wüsten Gegenden, wo kein Mensch die Aeser der Thiere vergraben kann, mußten andre Thiere dafür sorgen, theils daß wenige Thiere vor Alter und Krankheit starben, theils daß auch diese früh genug verzehrt wurden, damit nicht die in Wäldern besonders leicht faulende Luft von faulenden Dünsten geschwängert, für das Leben der noch Lebenden giftig und tödtlich werden mögte. Nicht blos des Menschen Glückseligkeit, sondern so viele Glückseligkeit als möglich auf der Erde zu befördern, war der letzte Zweck der Natur. Leidet zumal der Mensch nichts durch den Tod, ist er unsterblich und nur sein Leib der Sterblichkeit unterworfen: so sehen wir darin, daß **reißende Thiere** auch Menschen würgen, keinen Widerspruch wider die allgemeine Güte der Ordnung der Natur. Von **Vulcanen** und **tobenden Seestürmen** gilt eben das, da wir keinen Grund haben zu zweifeln, daß die natürlichen Ursachen derselben in der bestmöglichsten Ordnung der Natur da seyn mußten; und endlich von vegetabilischen und mineralischen **Giften** gilt eben das. Sie mußten da seyn auf der Erde, wenn so viel Leben und Wohlseyn als möglich auf derselben bewirkt werden sollte. Der Mensch sollte hier nicht immer leben, und konnte das nicht ohne Nachtheil für seine wesentliche Bestimmung, durch Selbstthätigkeit immer vollkommner

und

und glückseliger zu werden. Schmerz ist nur Mittel zum Vergnügen! Vergnügen, Glückseligkeit, ist letzter Zweck der Natur!

Nach S. 127. sind Schmerz und Vergnügen nur Mittel, wodurch die Natur die lebendigen Geschöpfe ans Leben fesselt, und sie zwingt, daß sie sich ernähren und fortpflanzen. "Das ist es, heißt es S. 428, was die Natur erreicht, nämlich daß die lebenden Geschöpfe der Art nach erhalten und fortgepflanzt werden, und das ist also ihr Zweck." Aber erreicht die Natur denn nichts weiter, als daß die lebenden Geschöpfe sich ernähren, ihr Geschlecht erhalten und fortpflanzen? Erreicht sie nicht auch das, daß für jedes lebende Wesen, das Angenehme seines Lebens das Unangenehme überwiegt, also sein Leben für dasselbe ein Gut ist? Mag die Natur den Schmerz und das Vergnügen auch als Mittel brauchen, die lebenden Wesen der Art nach zu erhalten und fortzupflanzen: so entsteht doch wieder die Frage: wozu denn die lebenden Wesen da sind, oder was der Zweck der Natur bey der Hervorbringung so vieler Gattungen, Arten und Individuen lebender Wesen ist? Da antwortet uns die Vernunft nach vollendeter Naturbeobachtung: daß alles, was lebt, sich seines Lebens freue! Auch in der Hinsicht können wir sagen: Das ist es, was die Natur erreicht, und das ist also ihr Zweck!

Es ist eine unbegreifliche Mysophysie, oder höchstens läßt sich ein solcher Naturhaß aus der übergrossen und einzigen Achtung für Freyheit und Wirkungen nach Freyheitsgesetzen begreiflich machen, wenn

man

man sogar diese hervorspringende, nicht abzuleugnende Veranstaltung der Natur, daß alles, was lebet, sich seines Lebens als eines Gutes erfreuet, als einen bloßen grausamen Zwang, als eine harte Fessel darstellen will, womit die Natur die Lebenden an das Leben, wie an einen Sclavenblock, mit einer eisernen unzerbrechlichen Kette angeschmiedet habe! Wahrlich! Die Natur gleicht einer vernünftigzärtlichen Mutter vielmehr als einem grausamen Tyrannen. Sie thut ihren Kindern nur darum weh, damit sie sich nicht selbst ein größeres Weh zuziehen sollen! Sie erfreut nach dem Schmerz mit desto lebhafteren angenehmen Gefühlen! Sie sorgt auch für die, die nicht lange leben können, so lange sie leben, nicht minder, als für die stärkeren Kinder! Sie ist es nicht, die ihre Kinder tödtet; vielmehr, wenn sie gleich nur eine kurze Zeit leben konnten: so wollte sie doch, daß sie so lange leben sollten, als sie leben und Gutes genießen konnten!

Die Einwürfe, welche S. 423. Platners Behauptung entgegengesetzt sind, daß ein Uebergewicht des Vergnügens über den Schmerz unter den Menschen erweislich sey, scheinen mir diese Behauptung nicht zu widerlegen. Es wird 1) eingewendet, der Schmerz sey immer anhaltender, als das Vergnügen. Vorübergehend sey der angenehme Eindruck des Lobes, in Vergleichung mit dem unangenehmen Eindruck des Tadels bey dem Ehrgeizigen. Lange schmerze eine Wunde in Vergleichung mit dem angenehmen Jucken einer Stelle am Körper. Kein Vergnügen daure so lange ununterbrochen fort, als die

klein-

kleinste Krankheit. — Allein ich glaube mit Recht zu behaupten, daß das Vergnügen weit anhaltender ist, als der Schmerz. Es scheint ein bloßer Wortstreit zu seyn, wenn das Gegentheil behauptet wird. Vergnügen ist nicht blos ein ungewöhnlicher Kitzel, nicht blos eine stark reizende angenehme Empfindung. Vergnügen ist Wohlbefinden, und dieß ist bey tausend Menschen gegen Einen die Regel, oder der gewöhnliche Zustand, wovon der Schmerz oder das Uebelbefinden, nur die Ausnahme ist. Gesundheit ist Vergnügen, und Krankheit ist Schmerz. Was ist nun die Summe der Krankheit im menschlichen Leben gegen die Summe der Gesundheit, wenigstens bey tausend Menschen gegen Einen? Vorübergehend ist Krankheit und Schmerz, beyde sind die Würze der Gesundheit, und machen uns für den Genuß des Wohlbefindens nur desto empfänglicher, und auf diesen Genuß, der nur darum von manchen nicht gehörig beachtet wird, weil er das Gewöhnliche ist, desto aufmerksamer. Mag den Ehrgeizigen ein Tadel länger kränken, als ihn ein Lob erfreut: so kann dieß Beyspiel doch nicht beweisen, daß überhaupt der Tadel länger kränke, als ein Lob erfreut. Denn der Ehrgeiz ist eine Krankheit, welche der Natur nicht zur Last fällt. Der Ehrgeizige ist krank. Dem Vernünftigen gewährt ein verdientes Lob eine weit anhaltendere Freude, als die Kränkung anhaltend ist, die ihm ein verdienter Tadel verursacht. Den Tadel kann er durch Besserung unkräftig machen, so daß er ihn nicht mehr trifft, sondern sich in Lob und Beyfall verwandelt, und dann ist der Tadel für ihn ein Gut

ge-

geworden, und das Andenken an denselben ist ihm in der Folge angenehm, weil er für ihn der Antrieb würde, Fehler zu verbessern, die er bis dahin noch nicht genug beachtet, und auf deren Ablegung er noch nicht Fleiß genug gewendet hatte. Aber ein verdientes Lob verliert nie seine Kraft und seinen Reiz, und ist in der Zurückerinnerung noch nach vielen Jahren erfreulich. Die Dauer des Schmerzes einer Wunde muß nicht mit der Dauer des angenehmen Kitzels an einer Stelle am Körper; sondern mit der anhaltenden Dauer des gewöhnlichen Wohlbefindens verglichen werden, welches Wohlbefinden durch den Schmerz einiger Tage oder Wochen hernach desto angenehmer wird. Der Genuß des Vergnügens der Gesundheit, des angenehmen Gefühls, daß einem wohl ist, verhält sich im Leben des bey weiten größeren Theils der Menschen, wie tausend zu eins, ja wie zehntausend und mehr zu eins. — Es wird ferner eingewendet, 2) ein Vergnügen, das nicht empfunden oder von einem Schmerz vernichtet werde, sey nichts. Sehr wahr! Aber wie selten ist dieser Zustand bey den Menschen, da sie sich über nichts freuen können? Selbst im größten Elende bleibt das Vergnügen der Hoffnung, so lange das Bewußtseyn bleibt, dem Menschen übrig, und die große überwiegende Summe geistiger Freuden für den guten Menschen kann auch durch alles Ungemach des Lebens nicht überwogen werden. Nun wird es zugestanden, daß wir die Anlage zu geistigen Freuden der Einrichtung unsrer Natur verdanken. Also muß auch dieß unstreitig mit in Anschlag gebracht werden, wenn wir fragen,

ob Vergnügen oder Misvergnügen unter den Menschen das Uebergewicht habe. 3) Gegen Platners Bemerkung, daß der höchste Grad des Schmerzes das Bewußtseyn auslösche, wird eingewendet, daß dieß auch vom Vergnügen gelte. Ein Wortstreit! Ein sinnlicher Kitzel ist noch etwas anders, als Vergnügen. Er ist ein höherer Grad des sinnlichen Vergnügens. Aber wenn er so heftig wird, daß er widernatürlich betäubt: so ist er gar kein Vergnügen mehr. Merkwürdig ist gewiß die Naturanlage, daß der Mensch sich bey einem gewissen Grade des Schmerzes seiner nicht mehr bewußt ist. Sie setzt dem Schmerz seine für den Menschen angemessenen und ihn erträglich machenden Schranken. 4) Die Einbildung und Rückerinnerung sind die Quelle der bittersten Leiden. Aber sind diese nicht in des Menschen Gewalt? Der Minister kann sich von dem Gram über seine schimpfliche Absetzung losmachen, kann sich, wenn sie ihn unverschuldet traf, mit dem Bewußtseyn seiner Unschuld, und seiner wahren Würde, die über alle Sterne und Ordensbänder erhaben ist, und mit dem Beyfall Gottes und seines Gewissens, und der Achtung und Liebe guter Menschen, vollkommen begnügen. Hat er sie verschuldet: so kann er sich bessern, und durch edlere Thaten den Schimpf auslöschen, der ihn bestrafte. Aber die Freuden der Zurückerinnerung an die vorigen froh und gut durchlebten Tage und Jahre, kann dem Menschen keine Macht außer ihm rauben. Gedächtniß und Einbildungskraft sind also für den Menschen sehr wichtige Anlagen zur

Erhöhung seiner Glückseligkeit. 5) Der Schmerz andrer ist oft größer, als wir ihn uns vorstellen. Wahr! Allein er kann doch immer durch eignes und fremdes Bestreben, durch Belehrung, Rath, Hülfe, gelindert oder ganz aufgehoben werden. Die Natur ist unschuldig, wenn das nicht geschieht, wozu sie Antriebe genug gab! Sklaverey ist keine Glückseligkeit. Aber dürften wir es leugnen, daß sie auch ein Zustand der Glückseligkeit seyn, daß auch ein Sklave glücklich, daß ihm recht wohl seyn kann, wenn er das Gut der Freyheit nicht kennt, und als ein Knecht, was er sich wünscht, besser haben kann, als außer der Knechtschaft? Der Begriff eines glückseligen Zustandes ist ja sehr relativ. Ein Zustand, der für den einen unangenehm ist, würde für tausend andre sehr angenehm seyn. Hätten sich manche Leibeigene nicht in ihrer Leibeigenschaft wohl befunden: so würden sie sich nicht geweigert haben, unter sehr billigen Bedingungen frey zu werden. Damit wird nicht geleugnet, daß es besser sey, die Leibeigenschaft aufzuheben. Es wird nur behauptet, daß es ein Zustand der Glückseligkeit seyn könne. Es ist eine der wohlthätigen Anlagen in der menschlichen Natur, zur Zufriedenheit und Glückseligkeit der Menschen, daß der Mensch das Angenehme, welches er nicht kennt, und woran er nicht gewöhnt ist, entbehren kann, ohne dadurch etwas an seiner Glückseligkeit zu verlieren, und daß er sich fast an jeden Zustand, worin er sich stets befindet, so gewöhnen kann, daß er in demselben zufrieden ist. Natura paucis contenta est, et ignoti

nulla

nulla est cupido. — 6) Die Meinung, daß alles in der Welt voll Elend sey, könnte nicht zu den angenehmen gehören. Aber diese Meinung können doch auch nur Wenige hegen. Ist mir selbst wohl, empfinde ich das, und bin ich mir dessen bewußt: wie sollte ich denn es verkennen, daß in der Welt Gutes die Fülle sich findet? Es sind ja so viele Menschen, die noch mehr Güter haben, als ich, und ich weis ja, daß der gute Mensch in jedem Stande sich glücklich fühlt! Aber die Ueberzeugung, daß der eine Zustand doch minder glückselig sey, als der andre, treibt gute Menschen an, den Zustand andrer, wo sie können, zu verbessern, z. B. den Zustand der Leibeigenen. 7) Der Grund, warum die Glückseligkeit so selten bemerkt wird, soll darin liegen, daß sie so selten ist. Ein glücklicher Mensch soll eine solche Seltenheit seyn, daß er sich für Geld sehen lassen könnte. — Hier ist wohl gewiß ein Wortstreit zu vermeiden. Nur von einem Menschen, dem nichts zu wünschen oder zu beklagen übrig bliebe, könnte das gelten. Nur der wäre eine Seltenheit. Menschen hingegen, denen wohl ist, und die ihres Lebens froh genießen, giebt es unter hundert gewiß neun und neunzig, gegen einen, der in finsterer Unzufriedenheit und Schwermuth seine Tage verlebte. Dieß ist so allgemein anerkannt, daß wir durchgängig die Schwermuth unter die Gemüthskrankheiten gerechnet finden, welches nicht geschehen könnte, und daher auch nicht geschehen seyn würde, wenn es nicht einstimmig anerkannt würde, daß der Mensch Ursache habe, sich seines Lebens zu erfreuen.

Endlich sind noch drey Gründe für das Uebergewicht der Leidenden in der Welt angeführt: 1) Alle Theile des menschlichen Körpers haben für den Schmerz, wenige für das Vergnügen, eine besondere Empfänglichkeit. Alle können krank, also auch eine Quelle anhaltender Leiden werden; keiner kann ein so anhaltendes Vergnügen hervorbringen. 2) Alle Bedürfnisse werden durch Schmerz, nicht durch Vergnügen erweckt. 3) Der Mensch fühlt stets Bedürfnisse, also ist er fast zu keiner Zeit von Misbehagen frey. — Dieß alles aber beweiset, nach meiner Einsicht, gar nicht ein Uebergewicht der Leiden in der Welt. 1) Daß alle Theile des Körpers empfindlich verletzt, krank und eine Quelle von Schmerzen werden können, ist eine Anlage zur Vervollkommnung des Menschen durch Selbstthätigkeit im Gebrauch seiner Vernunft. Er muß stets vorsichtig und auf seiner Hut seyn, stets seiner Lehrerinn und Führerinn, der Vernunft, folgen, um nur seinen Leib gesund zu erhalten und vor Krankheit und Schmerzen zu bewahren. Wie vortreflich ist doch schon in der Hinsicht diese Naturanstalt! Aber noch mehr! Wenn wir über dieselbe reiflicher nachdenken: so entdecken wir eben darin ein Wunder der göttlichen Weisheit, daß diese Theile unsers Leibes, die so vieler Schmerzen und Krankheiten fähig sind, doch der Regel nach, und bey tausend Menschen gegen Einen, gesund und frey von Schmerzen bleiben, und das Wohlseyn des Menschen nicht stören. Nicht daß alle Theile des Leibes krank seyn und schmerzen können, beweißt ein Uebergewicht der Lei-

Leiden in der Welt. Nur das würde ein Uebergewicht derselben beweisen, **wenn wir wirklich immer an einigen Theilen von Krankheiten und Schmerzen gequält würden.** Aber das ist nicht so, seltene Ausnahmen abgerechnet, wenn der Mensch es nicht selbst verschuldet. Uebrigens ist es ungegründet, daß wenige Theile des Körpers für das Vergnügen empfänglich, und ein anhaltendes Vergnügen hervorzubringen fähig seyn. Wenn unter Vergnügen ein sinnlicher Kitzel, ein sehr starker sinnlich angenehmer Reiz verstanden wird: so ist es wahr. Aber ein solches Vergnügen ist nicht zur Glückseligkeit nothwendig. Durch alle Theile des Leibes verbreitet sich ein stetes anhaltendes behagliches Gefühl der Gesundheit, wenn wir wohl sind. Dadurch trägt jeder Theil des Leibes etwas zu unserer sinnlichen Glückseligkeit bey. Daß unser sinnliches Gesundheitsgefühl nicht mit einem stärkeren sinnlichen Reize verbunden ist, das erkennen wir für eine höchstweise Einrichtung Gottes, weil sonst dieser sinnliche Reiz unsre Aufmerksamkeit zu sehr an sich fesseln, und uns die anhaltende Richtung unsrer ganzen Aufmerksamkeit, auf andre Gegenstände unsrer pflichtmäßigen Thätigkeit, da, wo wir nicht für die Befriedigung der Bedürfnisse unsers Leibes zu sorgen haben, sehr erschweren, oder ganz unmöglich machen würde. Die Erfahrung lehrt es uns, daß wir nicht ungehindert unsre Aufmerksamkeit auf andre Gegenstände richten können, wenn uns an einem Theile unsers Leibes ein heftiges sinnliches Vergnügen verursacht wird. 2) Daß wir zur Befriedigung aller Be-

dürfnisse durch Schmerz und nicht durch Vergnügen geweckt werden, beweißt kein Uebergewicht des Unangenehmen im menschlichen Leben. Denn die wenigen unangenehmen Empfindungen, die zur Befriedigung des Naturbedürfnisses antreiben, und die deswegen für uns nothwendig waren, damit wir es nicht versäumten, diese Bedürfnisse gehörig zu befriedigen, werden durch so viel anhaltendere und stärkere angenehme Empfindungen überwogen, welche theils mit der Befriedigung dieser Bedürfnisse selbst, theils mit dem darauf folgenden Wohlbefinden verbunden sind. 3) Daß wir stets Bedürfnisse fühlen, ist nicht eine Quelle eines beständigen Misbehagens, sondern einer beständigen Behäglichkeit des Gefühls, daß wir diese Bedürfnisse befriedigen können, in so fern von wirklichen, und nicht blos erkünstelten Bedürfnissen die Rede ist. Die wenigen wirklich nothwendigen Bedürfnisse, gesunde Luft, nöthige Wärme, Speisen und Getränke, und nöthige Ruhe und Erholung, nebst der Verbindung mit einem oder mehreren Menschen, zur gegenseitigen Mittheilung unsrer Gedanken und Empfindungen, können wir leicht befriedigen, und daß es nicht eine Ursache des Misbehagens ist, Bedürfnisse zu haben, die man befriedigen kann, das erhellt desto deutlicher, da sich so viele Menschen so viele unnöthige Bedürfnisse erfinden, um desto mehr Vergnügen durch die Befriedigung derselben zu genießen. Die Regel der Vernunft, daß wir uns nichts zum Bedürfniß werden lassen, blos weil es uns angenehm ist; sondern stets einen höhern Zweck, als das blos sinnlich Angeneh-

nehme, nämlich ob es vernünftig und wirklich gut sey, bey unsrer Wahl uns vorsetzen, wird uns zwischen zu viel und zu wenig Bedürfnissen den Mittelweg zeigen!

Also die Einrichtung der Natur, so viele Glückseligkeit als möglich zu befördern, dürfte wohl keinem Zweifel weiter ausgesetzt seyn, da sich keine größere Vervielfältigung der Lebenden auf dieser Erde denken läßt, als diese Einrichtung der Natur bewirkt, und da für alle Lebende eine überwiegende Glückseligkeit bewirkt wird. Doch einen Einwurf wider die Einrichtung der Natur, so viele Vollkommenheit, als möglich zu befördern, lese ich S. 419, den ich noch besonders erwägen muß. "Wie viele Menschen sterben als Kinder, wie viele kommen gar nicht zum Bewußtseyn, wie viele leben in dummer Stupidität, und lassen die Vernunft ungebraucht in sich verrosten? Warum mußte der Fischfänger im Feuerlande eben ein Mensch seyn? Warum mußte die schöne Vernunft eben in das ekelhafte Gerippe eines Kakerlaken verriegelt werden?"

Es versteht sich, daß nur gefragt wird, ob sich dieß mit der Voraussetzung vereinigen lasse, daß möglichstgrößeste Vollkommenheit und Glückseligkeit der Endzweck der Natur sey. Mir ist das einleuchtend. Nur einen kurzen Zeitraum seines Lebens soll der Mensch hier auf der Erde zubringen. Dieß Leben ist Vorbereitung seines Geistes zu einem Leben einer künftigen Welt. So viele Menschen, als hier leben konnten, auf der Erde dieses Vorbereitungsleben kürzer oder länger, je nachdem es für sie und für

das Ganze am besten war, leben zu lassen, war der Wille der höchsten Weisheit. Auch die, die als Kinder sterben, und stürben sie auch unmittelbar nach der Geburt, lebten nicht umsonst. Ihre Seele erreichte durch die Verbindung mit dem für sie organisirten menschlichen Leibe eine höhere Stufe, als worauf sie bisher stand; und zu dieser Stufe einmal erhoben, geht sie nun in einen andern Theil der Welt hinüber, der für ihre Organe und ihre Ausbildung mittelst derselben angemessener ist; weil ihr solche Organe hier nicht zu Theil werden konnten, die ein langes irdisches Leben ausdauern konnten. — Auch die, die hier dumm und unwissend bleiben, mußten ein solches Vorbereitungsleben durchgehen, ehe sie der höhern Bestimmung fähig werden konnten, die ihnen dort aufbehalten ist. Menschenseelen sind unendlich verschieden an Kraft zur schnelleren oder langsamern Vervollkommnung. Gott läßt eine jede gerade in solchen Umständen geboren werden und leben, welche ihrem Maaß von Kraft am angemessensten, für sie die beste ist. Darum schuf Gott auch Feuerländer und Kakerlaken u. s. w. zu Menschen. Die Organe ihres Leibes sind ihrer Seele angemessen, und zugleich dem Klima angemessen, worin sie leben. Auch sie sind einer höhern unendlichen Vervollkommnung fähig. Darum wollte Gott ihr Daseyn. Allein sie mußten hier zuerst einen noch sehr unvollkommnen, ihrer geringen Kraft angemessenen Zustand durchgehen, um dereinst zu einer höhern Würde durch Vernunft und Freyheit erhoben werden zu können. In einem solchen Klima konnten nur solche Menschen zufrieden

und

und in ihrer Art glücklich seyn! Auch sie sind Zeugen der unendlichen Weisheit und Güte des Schöpfers der ganzen Natur.

Wenn Cultur des menschlichen Geschlechts S. 428. f. als Zweck der Natur, und Civilisirung des menschlichen Geschlechts als letzter Zweck der Natur auf der Erde, S. 467. f. beschrieben wird: so kann ich zwar beyde Zwecke, als untergeordnete Zwecke der Natureinrichtung anerkennen; allein ich kann die Civilisirung so wenig für den letzten Zweck der Natur ansehen, daß ich sie vielmehr nur, als Mittel zu einer höhern Cultur, dem Zweck der Cultur unterordnen mögte. Hingegen die S. 479. f. als der moralische Zweck der Schöpfung beschriebene, mögliche sittliche Vervollkommnung des Menschen, ist nach meiner Einsicht ein Theil des letzten Zwecks oder Endzwecks der Schöpfung, unter welchem ich mir nur den Endzweck denken kann, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich war, wirklich zu machen. Ist dieß der höchste denkbare Endzweck, den die Vernunft aufgeben kann, und das ist er doch gewiß: so ist er auch eben so gewiß der Endzweck der ganzen Schöpfung, so gewiß Gott, dem unendlich vollkommnen Schöpfer der Welt, nur der höchste denkbare Endzweck beygelegt werden kann.

Wir müssen immer bey der teleologischen Naturbetrachtung von diesem Endzweck ausgehen, den die Vernunft sich aus dem Begriff von Gott entwickelt, nachdem sie nur davon überzeugt ist, daß sie eine erste unendlich vollkommne, und in Absicht ihres Da-

seyns unabhängige, Ursache alles dessen, was außer dieser ersten Ursache da ist, annehmen müsse. Vom Daseyn Gottes kann die Vernunft uns dadurch belehren, daß sie nur in Gottes Wirklichkeit den Grund der Wirklichkeit der Welt finden kann, und also jene glauben muß, da es ihr widerstreitet, zu denken, daß irgend eine Wirkung ohne einen zureichenden Grund seyn könne. Aber vom Endzweck der Schöpfung kann uns die Betrachtung der Natur nicht unmittelbar belehren, weil wir nur einen so kleinen Theil der Schöpfung kennen. Auf einen wirklichen unendlich vollkommnen Schöpfer der Welt können wir von dem kleinen Theile, den wir erkennen, a minori ad majus richtig schließen. Da nämlich selbst das Wenige, was wir von der Welt erkennen, nicht anders, als wie ein Werk unendlicher Güte, Macht und Weisheit, gedacht werden kann: so muß dieß um so viel mehr vom unermeßlichen Weltall gelten. Kann nicht einmal der Theil als ein Werk blos organischer Kräfte angesehen werden; um so viel weniger das Ganze. Ist schon die Erde ein Schauplatz der Vollkommenheit des Schöpfers, um wie viel mehr denn die Welt! — Aber den Endzweck der Welt können wir auf diese Art nicht erkennen, und nicht durch einen Schluß vom Zweck eines Theils auf den Zweck des Ganzen herausbringen. Da mußten wir das Ganze kennen, wenn wir von seinem Endzweck aus der Erkenntniß desselben urtheilen zu können im Stande seyn sollten. Weil wir nun das Ganze nicht kennen: so ist ein andres Mittel übrig, dennoch den Endzweck des Ganzen kennen zu lernen. Wir

ken-

kennen nämlich den Urheber des Weltalls, so unvollkommen auch unsre Erkenntniß seines Wesens ist, hinlänglich, um zu bestimmen, welchen Endzweck wir ihm allein beylegen können. Dieser muß also auch der einzige Endzweck der Welt seyn. Mit diesem Endzweck nun vergleichen, nach diesem Endzweck beurtheilen wir alles in der Welt, und wo es uns einleuchtet, daß unser Begriff von den einzelnen Theilen der Welt diesem Endzweck gemäß ist; da sind wir gewiß, daß unser Begriff von diesen Theilen der Welt in so fern richtig ist, wie eingeschränkt er auch in andrer Hinsicht seyn mag. Wo wir aber etwa eins und das Andre in der Welt nicht so erkennen können, daß es diesem Endzweck der Welt, von dem wir gewiß sind, übereinstimme; da erkennen wir, daß der Grund in unsrer eingeschränkten Einsicht liegen müsse. Die Fürsehung und Weltregierung Gottes muß für uns dunkel und unerforschlich seyn. Wir sehn nur einen Punct eines unermeßlichen Ganzen, dessen möglichstgrößte Vollkommenheit der Endzweck des Unendlichen, Allwissenden, Allgütigen und Allmächtigen ist!

So weit vom Endzweck der Welt, und hieraus erhellt, daß Cultur und Civilisirung des menschlichen Geschlechts nur als ein untergeordneter Zweck der Natureinrichtung auf der Erde zu betrachten sey. Denn was vom Ganzen gilt, muß auch von allen seinen Theilen gelten. Ist der Endzweck, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, zu bewirken, der Endzweck der ganzen Welt: so muß dieß auch der Endzweck der irdischen Schöpfung seyn,

und

und die möglichstgrößte sittliche Vollkommenheit und Glückseligkeit jedes Menschen muß als Gottes Endzweck mit jedem Menschen, und mit der ganzen Menschheit betrachtet werden. Zu diesem Endzweck verhält sich die Cultur als ein Mittel. Denn je gebildeter der Geist des Menschen ist, einer desto vollkommneren Sittlichkeit und Glückseligkeit ist der Mensch selbst fähig, und desto mehr kann er auch zur Beförderung der Sittlichkeit und Glückseligkeit andrer Menschen mitwirken. Die Civilisirung wird erklärt für eine Vereinigung der Menschen in bürgerlichen Staaten, und dieser Staaten zu einem weltbürgerlichen Ganzen. Mir scheint indessen nur das erstere, oder die Vereinigung der Menschen in bürgerlichen Staaten zur Civilisirung, das letztre hingegen, oder die Vereinigung aller Staaten zu einem weltbürgerlichen Ganzen vielmehr zur Moralisirung oder sittlichen Veredlung des menschlichen Geschlechts gerechnet werden zu müssen. Denn die letztre Vereinigung ist nur unter der Bedingung als möglich zu denken, daß endlich einmal von allen Regierungen, und von der Majorität aller Staaten, die allgemeinen Gesetze des Rechts und des Guten anerkannt werden, wie Kant, in seiner Abhandlung vom ewigen Frieden vortreflich gezeigt hat. Ist Civilisirung aber nichts weiter, als Vereinigung der Menschen zu bürgerlichen Staaten: so ist sie der Cultur untergeordnet, und ein nothwendiges Mittel zur Cultur der Menschheit. Einzeln, oder nur Familienweise lebend, können die Menschen in der Cultur wenige und nur kleine und langsame Fortschritte

machen. Je mehrere Menschen mit einander verbunden sind, und einer dem andern ihre Kenntnisse mittheilen, desto schneller und glücklicher sind die Fortschritte, welche sie in der Cultur machen. Die Verbindung vieler Staaten unter einander kann allein die Cultur möglichst befördern. Wie weit ist China, seiner Volksmenge ungeachtet, hinter mancher kleinen deutschen Reichsstadt zurück, wenn von Cultur die Rede ist, z. B. in Vergleichung mit Hamburg? Aber in den einzelnen Staaten befördert unstreitig die Cultur wechselseitig die Civilisirung und bessere Einrichtung des Staats. Indessen richtet in der Hinsicht die Cultur allein wenig aus, wenn der gute Wille fehlt. Nur nach dem Maaße, je nachdem die Staatsbürger in eben dem Grade sittlich besser werden, in welchem sie cultivirter werden, nach dem Maaße wird auch die bürgerliche Verfassung wirklich zum gemeinen Wohl der Bürger auf eine dauerhafte Art verbessert.

Uebrigens mögte ich es nicht wagen, Cultur und Civilisirung der Menschheit eine Wirkung der Natur zu nennen. Mich dünken beyde eine Wirkung der Vernunft, und der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes. Eine Wirkung Gottes erkenne ich in beyden. Gott schuf die vernünftigen Geister so wohl, als die vernunftlosen Wesen, und wirkt also durch jene, wie durch diese zum gemeinen Besten. Aber Wirkung der Natur scheinen sie mir nicht. Wollte man sagen, daß die Natur durch Noth und zufällige Umstände zu immer neuen Erfindungen und Entdeckungen antrieb? Nicht

Nicht die Noth, nicht die Umstände, sind die Ursache davon; sondern die Menschen, deren Geist von solchen Umständen einen solchen Gebrauch machte. Mögte immerhin ein Feuerländer in solchen Umständen gewesen seyn: er würde dennoch die Erfindung nicht gemacht haben. Nur einen Geist, wie Neutons Geist, konnte der Fall eines Apfels auf solche Betrachtungen und Entdeckungen leiten. Der menschliche Geist ist der Urheber alles dessen, was durch Vernunft auf der Erde bewirkt ward, also auch der Cultur und Civilisirung; und ein Werk der göttlichen Weltregierung ist es, daß gerade solche vorzügliche Menschen in solche Umstände gesetzt wurden, von welchen ihr Geist einen solchen Gebrauch machen konnte.

Die sittliche Vollkommenheit der Menschen hat sich unstreitig von einem Weltalter zum andern erhöht. Die Erkenntniß unsrer Pflichten, die Achtung für dieselben, und die Erfüllung derselben ist immer allgemeiner und in einem höhern Grade befördert worden. Dazu hat die Cultur des Verstandes und aller Wissenschaften unaussprechlich viel beygetragen. Sie hat es nun schon sehr vielen Menschen möglich gemacht, sich zu reineren und würdigern Religionsbegriffen zu erheben, ohne welche die Moral allein den Menschen nicht, oder doch nur selten, zur Freyheit von der Herrschaft der Neigungen führen kann. Wie weit sind unsre Zeiten in Absicht der Hülfsmittel zur vollkommneren Sittlichkeit, und selbst in Absicht der Sittlichkeit, vor den vergangenen Menschenaltern voraus. Dieß ist freylich

eben

eben so wohl als Cultur und Civilisirung, nicht das Werk der Natur; sondern der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes. Aber es ist ein Werk der göttlichen Weltregierung, welche immer mehr Vollkommenheit und Glückseligkeit unter den Menschen befördert.

Die Einrichtung der Welt zur Beförderung der sittlichen Vollkommenheit der Menschen wird S. 483. blos darauf eingeschränkt, daß es **physisch möglich** sey, daß die Menschen die Sinnenwelt als ein Mittel, zu größerer sittlicher Vollkommenheit zu gelangen, gebrauchen können. Die Natur, heißt es S. 484, muß ihnen nur Gelegenheit darbieten, ihren Willen zu äußern; sie muß so beschaffen seyn, daß sie das thun können, was sie sollen. — Mir scheint es aber einzuleuchten, daß dieß noch nicht alles sey, was Gott durch die Einrichtung der Natur für den Menschen thut. Für unbedingt freye Wesen könnte durch die Natur nicht mehr geleistet werden. Aber für die Menschen, die zwar **unbedingt selbstthätig** sind in der Aufnahme, Vergleichung, Beurtheilung und Anwendung, des ihnen ertheilten Unterrichts, die hingegen **nur durch den Unterricht, der ihrem selbstthätigen Geiste dargeboten wird**, das werden können, was sie werden sollen; für Menschen muß die Einrichtung der Natur auch ein **Lehrbuch** seyn, aus welchem der menschliche Geist selbstthätig lernt, und die **Umstände, worin sich jeder Mensch befindet, müssen für ihn seiner** Na-

Natur nach die besten seyn, das ist die, welche er am besten gebrauchen kann, um zu lernen und zu werden, was er lernen und werden kann und soll. Nur dann entspricht die Einrichtung der Natur der Idee von dem Endzweck, den wir Gott bey der Erschaffung solcher Wesen, wie die Menschen sind, beylegen müssen. Die menschliche Erkenntniß hat zwey Quellen, nämlich 1) die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes im Erkennen, Vergleichen, Urtheilen, Schließen und Folgern aus dem Erkannten; und 2) die Welt außer dem Menschen, oder den Inbegriff aller vernünftigen und vernunftlosen, lebendigen und leblosen, empfindenden und empfindungslosen Wesen außer ihm, worin ihm die Materie seiner Erkenntniß dargeboten wird. Die letztere würde, ohne die erstere, den Menschen nie zum Menschen machen. Denn das Thier hat alles das außer sich und um sich, was der Mensch außer sich und um sich hat, und das Thier bleibt dennoch nur ein Thier. Auch kann der vortreflichste Unterricht nichts im Menschen wirken, so lange er nicht selbst darauf achtet, ihn sich eigen macht und ihm weiter nachdenkt. Aber die erstere würde, ohne die letztere, auch nie aus dem Menschen das machen, was er jetzt wird. Denn ein neugebornes Kind, blos unter Thieren erwachsen, bleibt ein vernunftloses Thier in menschlicher Gestalt. Dadurch daß Gott die Menschen von Menschen geboren, erzogen und gebildet werden läßt, hat Gott den Grund zur Erziehung der Menschen zur Sittlichkeit gelegt,

und er leitete von Anfang an, durch die Einrichtung der menschlichen Natur und der Welt, die Menschen zur immer richtigern Erkenntniß seines heiligen Willens, und dadurch zu einer immer vollkommneren Sittlichkeit, zu einem immer vollkommneren, auf eigene Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Verbindlichkeit desselben gegründeten, Gehorsam gegen seinen heiligen Willen.

# Dritter Theil.

## Von den Schwierigkeiten, Einwürfen und Vortheilen, welche die moralische Religion betreffen.

Im ersten Abschnitt wird von den Schwierigkeiten, und zuerst von dem Begriffe einer göttlichen Fürsehung gehandelt. Dieser wird dahin bestimmt, daß alles in der Welt nach solchen Gesetzen geschehe, in welche ein jedes vernünftige moralische Wesen einstimmen kann. Sollte nicht die Bestimmung richtiger seyn, daß alles in der Welt den Endzweck habe, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, wirklich zu machen? Denn 1) nur dieß ist der Endzweck, den die Vernunft einem unendlich vollkommnen Schöpfer der Welt beylegen kann. 2) Daß Gott nur das wolle, worin jedes moralische vernünftige Wesen einstimmen kann, ist wahr, weil Gott die höchste Vernunft beygelegt werden muß; aber es ist ein dunkler Begriff, den sich nicht ein jeder leicht und richtig entwickeln kann, weil er nicht weis, was ein jedes moralisches vernünftiges Wesen wollen kann. Hingegen 3) sagt der Satz, daß es der Endzweck der Welt seyn müsse, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, jedem Menschen bestimmt, was

er

er zu thun, und was er von Gott zu erwarten habe. 4) Sagte mir die Vernunft blos, daß ich das solle, was ein allgemeines Gesetz seyn könne, was alle vernünftigen moralischen Wesen wollen können: so würde der böse Mensch, der die ungehinderte Befriedigung seiner Begierden will, und die vernünftigen Wesen nach seinem Willen beurtheilt, sagen können, er halte die Befriedigung der Begierden für den allgemeinen Willen, und also auch für das allgemeine Gesetz der vernünftigen Wesen, denn er sey nur dann mit sich unzufrieden, wenn er nicht mit gehöriger Klugheit für die Befriedigung seiner Begierden gesorgt habe. 5) Sagt mir hingegen die Vernunft, daß Gott mein Schöpfer, Oberherr und Gesetzgeber ist: so sagt sie mir auch, daß ich nach Gottes Willen den Endzweck Gottes, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, zu meinem Endzwecke machen soll!

Der Glaube an eine göttliche Fürsehung setzt nach meiner Einsicht nicht nur voraus, daß die Einrichtung der Welt als nach moralischen Gesetzen geordnet gedacht werden **könne**; sondern daß dieselbe, zu Folge der Kenntniß, die ich von derselben erlangen kann, nicht anders als wie ein Werk unendlicher Weisheit und Güte gedacht werden könne. Fände ich es nur nicht unmöglich, die Welt für Gottes Werk zu halten: so könnte ich auch vernünftiger Weise nur urtheilen, es sey nicht unmöglich, daß sie ein Werk Gottes sey. Allein das hieße ja nicht eine Fürsehung **glauben**. Meine moralische Vernunft kann mir auch darüber keine Gewißheit geben.

Denn daraus, daß ich eine moralische Ordnung will, folgt höchstens, wenn ich diesen Willen für vernünftig erkenne, daß, wenn ein Gott ist, er auch eine moralische Ordnung will; und daraus, daß ich eine moralische Ordnung bewirken soll, folgt nur, daß dieß mir, so lange ich wirken kann, zum Gesetze meiner Wirksamkeit dienen müsse. Wie lange ich wirken, und was ich bewirken werde, sagt mir meine moralische Vernunft nicht, und sie begründet folglich auch keinen Glauben an etwas anders, als an ein moralisches Gesetz. Dieß Gesetz kann ich erfüllen, wenn auch die Natur ein Chaos ist, sofern ich nur Vernunft und Freyheit des Willens habe.

Ein Glaube an die Fürsehung ist eine aus überwiegenden Vernunftgründen entspringende Ueberzeugung von der Wirklichkeit derselben. Diese setzt voraus, daß ich mir das Daseyn und die Beschaffenheit der Welt nicht anders erklären kann, als wenn ich mir sie als ein Werk Gottes denke. Ist es mir erlaubt, einen kleinen Gegenstand mit einem großen zu vergleichen: so frage ich, ob nicht die Ueberzeugung, daß die Ruinen von Persepolis ein Werk vernünftiger Urheber seyn, auf der Einsicht beruhe, daß wir sie, wenn wir alles wohl erwägen, nicht anders denken können. Würde es je dem scharfsinnigen Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung gelingen, überwiegende Gründe dafür aufzustellen, daß diese Ruinen ein bloßes Werk mechanischer Naturwirkungen seyn: so würden wir es nicht mehr glauben, daß dieß ein Werk vernünftiger Urheber sey. So ist es auch mit der Welt. Würde je den Naturweisen

es

es gelingen, einleuchtend solche Naturkräfte aufzuzeigen, welche die ersten Thiere und Menschen, und die letzteren zur Vernunft, Weisheit und Tugend gebildet haben können: so ist es nicht mehr **nothwendig**, an das wirkliche Daseyn Gottes zu glauben; so ist es blos möglich, daß Gott sey. Aber so lange sie das nicht können, so lange sie nicht etwa nur **Vermuthungen**, sondern **Beweise vom Daseyn** solcher Naturkräfte aufstellen: so lange ist es nothwendig, Gott und seine Fürsehung zu glauben.

Sehr scharfsinnig ist S. 507. der Versuch, die Idee einer absoluten Freyheit mit der Idee einer göttlichen Weltregierung zu vereinigen. Dieser Versuch ist, so viel ich sehe, consequent. Denn mit einem solchen Begriff von Gottes Regierung der Welt kann allerdings die Idee absoluter Freyheit unsrer Handlungen bestehen. Aber dieser Versuch giebt 1) einen ganz andern Begriff von der göttlichen Weltregierung, und 2) von Glückseligkeit, Belohnungen und Strafen an, als bisher gewöhnlich sind, und in diesem veränderten Begriffe kann ich keine Befriedigung finden. Besteht nämlich Gottes Weltregierung nur darin, daß Gott die Weltordnung nach moralischen Gesetzen einmal für allemal unabänderlich gemacht hat, ohne die einzelnen Handlungen der vernünftigen freyen Wesen vorherzusehen: so läßt es sich begreifen, daß die Weltordnung mit dem guten Willen harmonire, und also Zufriedenheit bey guten Menschen wirke; hingegen mit dem bösen Willen nicht harmonire, und also Unzufriedenheit bey bösen Menschen wirke. Aber dann regiert

eigentlich Gott nicht den großen Theil aller Weltbegebenheiten, der von der Freyheit der menschlichen Handlungen als deren Wirkung abhängt. Es kann zwar nach einer vorherbestimmten Harmonie nichts anders durch die Kräfte der Natur bewirkt werden, als was moralische Zwecke befördern kann. Aber mehr, als dieß, ist auch dann nicht Gottes Werk. Alles Gute in der Welt ist ein bloßes Werk der Menschen durch den Gebrauch ihrer Freyheit. Gott macht es den Menschen nur möglich, mir Wohlthaten zu erweisen. Gott ist es aber nicht, der sie mir erweiset. Daß die Güter da sind, ist Gottes Werk; aber daß wir sie erhalten, ist blos unser oder andrer Menschen Werk. Die Menschen regieren alsdenn die irdischen Schicksale der einzelnen Menschen, in so fern von allem Angenehmen oder Unangenehmen die Rede ist, was denselben wiederfährt. Gott sorgt nur dafür, daß der Mensch alles zu seiner moralischen Vervollkommnung brauchen könne. Heißt das aber eine göttliche Weltregierung in Absicht der menschlichen Schicksale? Ist Gott dann nicht blos der Regierer der physischen Welt, und gleichsam nur der Schaffner der Menschen, der ihnen die rohe Materie liefert, welche sie moralisch brauchen können, und zu moralischen Zwecken gebrauchen? So verhielte sich Gott zu den Menschen, wie sich der Landmann, der nur rohe Materialien liefert, zu dem Künstler verhält, der diese zu einem um sehr vieles größern Werthe verarbeitet? So von Gott zu denken, Gott keine Mitwirkung zu allem Guten, was der Mensch will, hat und thut, zuzuschreiben, das kann ich mit

mei-

meinen Begriffen von Gott nicht vereinigen! Auch ist dann Gott nicht eigentlich der Urheber physischer Glückseligkeit der Menschen, und daß physisches Elend den Menschen trift, kann nicht als eigentliche Zulassung und Schickung Gottes betrachtet werden. Gott hat weder die physischen Güter, noch die physischen Uebel vorhergesehen und geordnet, die einem Menschen begegnen; sondern das ist ein Werk der absoluten menschlichen Freyheit. Die Natur geht ihren Gang fort, nur immer so, daß sie niemals die Moralität hindert. Aber daß ihre Wirkungen diesen oder jenen Menschen treffen, das geschieht nicht darum, weil Gott es so gewollt hat; sondern weil andre Menschen es so gewollt haben, oder weil der Mensch selbst es so gewollt hat. So haben wir Gott für nichts zu danken, als höchstens dafür, daß die Natur uns nicht hindert, nach höherer sittlicher Vollkommenheit zu streben; und man mögte kaum es begreiflich finden, wie bloße Natur ein wirklich über dieselbe erhabenes moralisches Wesen hindern könnte, seine Freyheit zu gebrauchen. Das wäre also wirklich nur sehr wenig, was wir Gott zu danken hätten! Wußte er nicht jeden Gedanken, jede Entschließung und Handlung unsrer Seele vorher: so kann er auch weder unsre Schicksale lenken, noch uns Glück zutheilen und vor Unglück bewahren. Die Welt gleicht für uns einer kunstvollen Maschine, welche, wenn wir sie hier berühren, uns Schmerzen verursacht, wenn wir sie hingegen dort berühren, uns angenehme Güter mittheilt. Der Künstler, der sie machte, wußte nichts davon, ob sie uns erschlagen

und Schmerzen verursachen, oder ob sie uns ihre Kästchen mit lieblichen Sachen öfnen würde; und was das Schlimmste ist, wir können die Schläge des räthselhaften Kunstwerks durch keine Vorsicht ganz vermeiden, denn nicht überall ist ein warnendes: Noli me tangere! als Aufschrift vorhanden! Nein! So kann ich mir die Welt, als ein Werk Gottes, nicht denken! Es ist nicht genug zu meiner Zufriedenheit und Glückseligkeit, daß nichts mir ein Hinderniß meines guten Willens seyn kann. Zu meiner Glückseligkeit gehört auch dasjenige, was ich nach meiner sinnlichen Natur bedarf, um meines Lebens froh zu genießen, und andrer Menschen Tugend und frohen Lebensgenuß zu befördern! Gott hat jeden Gedanken, jede Entschließung, jede Handlung meines Geistes vorhergesehen! Sie sind alle durch meine Natur bestimmt, wenn gleich mein eignes Werk; und Gott hat mir Glück und Leiden nach seiner Weisheit und Güte zugewogen, so wie es für mich selbst und für alle am besten war. Bey absoluter Freyheit wäre keine eigentliche göttliche Regierung meiner Schicksale möglich. Aber ich bin, wie mich Erfahrung und Bewußtseyn lehren, nur einer bedingten Freyheit fähig!

Die zweyte Abtheilung des ersten Abschnitts lehrt die Pflichten des Menschen nur in so fern sich als Religionspflichten, oder als göttliche Gebote vorstellen, in so fern der Glaube an Gott die Natur als Gottes Werk betrachten lehrt, so daß es dem guten Willen allein in der Welt gelingen, dem bösen aber nicht gelingen könne, und jenes soll die Glückseligkeit des

Gu-

Guten, dieß aber die Unglückseligkeit des Bösen ausmachen. Dann wird aber 1) die Pflicht des Menschen sehr uneigentlich ein göttliches Gebot für den Menschen genannt. Sie ist nur ein Gebot Gottes für die Natur, welcher Gott allein zu gebieten hat, nicht für den absolutfreyen Menschen, dem, als solchem, Gott nichts zu gebieten hat. Nur so, wie ich will, daß alle Menschen gut seyn, will Gott das auch, und sein Wille ist in so fern nur durch Allmacht von dem meinigen unterschieden, durch welche er es den Bösen unmöglich macht, die Weltordnung so zu zerrütten, daß sie nicht zu moralischen Zwecken brauchbar wäre. 2) Ob wohl je die bösen Menschen das gewollt haben? Ich zweifle sehr! Sie sehen es gern, daß andre Menschen die Gesetze der Tugend befolgen, so weit dieß nur nicht mit der Befriedigung ihrer sinnlichen Begierden streitet. Sie wollen nur sinnliche Güter, Wollust, Reichthum, Ehre, Macht und Ansehen. Gelingt es ihnen nicht oft damit? Sahen wir nicht oft gekrönte Ungeheuer, auf Herrscherthronen ein langes Leben hindurch, ihrer Ehrsucht oder vielmehr Ruhmsucht, ihrer Herrschbegier und Wollust, das Leben und die Glückseligkeit vieler tausend Menschen aufopfern? Sollte das der richtige Begriff von Gottes Weltregierung seyn, daß die Ordnung der Natur mit dem guten und nicht mit dem bösen Willen übereinstimme: so wäre in der That es unmöglich, dieselbe in der Erfahrung bestätigt zu finden. 3) Und warum dürfte ich deswegen mir gerade die Ordnung der Natur als Gottes Ordnung, und als unter moralischen Gesetzen stehend vorstellen, um über-

zeugt zu seyn, daß es dem guten Willen nur gelingen, dem bösen aber nicht gelingen könne? Ich darf ja nur die Natur als ein Werk blinder Nothwendigkeit denken, so hat sie keinen Zweck, weder das Gute zu fördern noch zu hindern. Ich bin ja in Absicht meines Willens unabhängig von der Natur, wie könnte sie mich hindern? Mag sie mich hindern, länger zu seyn und zu wirken; aber Gutes zu wollen kann sie mich nicht hindern, und das ist ja das Einzige, was ich soll. Der Böse widerstrebt dem Gesetze. Böse zu seyn, muß ihm freystehen; aber daß er dem Gesetze widerstrebet, macht ihn mit sich selbst unzufrieden. Wozu bedarf es der Idee einer ihm widerstrebenden Ordnung der Natur? Er kann ohnehin nie zufrieden seyn, wenn er nicht thut, was er doch für Pflicht erkennt. 4) Allein ich kann auch dann die Natur und einen selbstthätigen, die Natur erkennenden, vergleichenden, beurtheilenden, und von ihr lernenden und weiter schließenden, von der Natur unabhängigen Geist in mir unterscheiden, wenn ich demselben gleich nicht eine unbedingte Freyheit und eine unbedingt gesetzgebende Vernunft beylege; sondern nur eine bedingte Freyheit, und ein Vermögen, seinen Urheber und dessen Willen, also seine Pflicht, erkennen zu lernen. Dann sind alle Pflichten des Menschen eigentliche Religionspflichten und göttliche Gebote; es ist Gottes Stimme, die durch Vernunft und Gewissen dem Menschen sagt, was recht und gut ist, und was der Herr der Welt, unser Schöpfer, Gott, von uns fordert, und dieser Stimme folgen ist unbedingt nothwendig, weil es keinen andern Weg

geben

geben kann, auf welchem wir das Ziel unsrer Bestimmung, höchstmögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit, erreichen können. 5) Verhilft mir die Natur zum Bewußtseyn, welches S. 508. zugestanden wird: wie dürfte ich denn mein Bewußtseyn von Recht und Unrecht als in Absicht seines Daseyns von der Natur unabhängig betrachten? Hat sie mich zum Bewußtseyn von Tugend und Laster, von Pflicht und Sünde durch ihre Beyhülfe geleitet: so ist ja das Gesetz der Tugend durch die Natur mir gegeben, und also, wenn die Natur einen Schöpfer hat, und ich einen Schöpfer habe, durch den Schöpfer der Natur, der auch mein Schöpfer ist. Ihm verdanke ich es, durch den Unterricht, den er mir verschafte, daß mich nichts zwingen kann, Laster für Tugend, und Tugend für Laster zu halten. Ihm verdanke ich den selbstthätigen Geist, der zwar immer durch die Beschaffenheit seiner Erkenntniß sich bestimmt; aber auch nur selbstthätig nach Erkenntniß streben, und sich durch dieselbe bestimmen kann. Ihm verdanke ich die Kraft und die Mittel, durch vernünftiges Nachdenken meine Pflicht zu erkennen, und mich zum Gehorsam gegen dieselbe zu üben! Er ist mein Gesetzgeber! Ich erkenne sein Gesetz!

Der zweyte Abschnitt des dritten Theils beantwortet drey Einwürfe wider die moralische Religion: 1) Daß viele Menschen als Kinder sterben, viele roh und stupid bleiben, scheine das Fortschreiten in sittlicher Vollkommenheit unmöglich zu machen. Die Antwort sagt: Aus Erfahrung sey dieser Einwurf nicht zu beantworten. Aber da die Unsterblichkeit der moralischen Wesen ein Postulat der practischen

Ver-

Vernunft sey: so dürfe jener Einwurf nicht gegen eine moralische Weltordnung gelten, indem es zu derselben nicht nothwendig gehöre, daß das moralische Wesen schon als Mensch einen gewissen bestimmten Grad sittlicher Vollkommenheit erreiche. Ich habe diesen Einwurf schon oben zu beantworten gesucht. Wenn sich die Vernunft überzeugt hat, daß sie sich die Welt, nach aller ihr möglichen Erkenntniß von derselben, nicht anders denken könne, als wie ein Werk Gottes; wenn sie durch die aus Gottes Weisheit, Macht und Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit hergenommenen Gründe, und durch das Bewußtseyn des Unterschiedes unsers vernünftigen Geistes vom Körper, zur Ueberzeugung von der Unsterblichkeit desselben gelangt ist: so dient selbst die Bemerkung, daß der vernünftige Geist so vieler, ja bey weiten der meisten Menschen, hier kaum sich zu der ersten Stufe sittlicher Ausbildung erhebt, zur Bestätigung unsrer Hoffnung auf Unsterblichkeit.

2) Daß physische und moralische Uebel kein Einwurf gegen eine göttliche Weltregierung seyn, wird dadurch erhärtet, daß die ersteren gerade vorzüglich zur Uebung in der Tugend, und zur Cultur des Geistes dienen, die letzteren aber theils wegen der Freyheit zugelassen werden mußten, theils in der moralischen Ordnung nichts ändern können, da nicht das Aeußre einer That, sondern nur der Grundsatz, nach welchem sie geschehe, gut oder böse sey. Aber das Heer physischer Uebel in der Welt beweise, daß nicht die physische Vollkommenheit und Glückseligkeit der Geschöpfe der Zweck der Schöpfung sey, weil sonst

gar

gar kein Uebel in der Welt seyn müßte. Dabey finde ich folgendes zu bemerken: 1) das physische Uebel in der Welt ist kein Einwurf gegen die Behauptung, daß es der Endzweck der Welt sey, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich war, zu bewirken. Es wird nicht behauptet, daß eine ungemischte, sondern nur, daß eine überwiegende Glückseligkeit jedes Lebenden, Zweck der Schöpfung sey. Davon können aber die physischen Uebel nie das Gegentheil beweisen. Den Thieren wird, so lange sie leben, ein Uebergewicht sinnlich angenehmer Empfindungen, den Menschen hingegen auch ein Uebergewicht angenehmer, wenns nicht sinnlicher, doch geistiger Empfindungen zu Theil, und der Regel nach genießt auch der Mensch einer überwiegenden sinnlichen Glückseligkeit. 2) Vollkommen stimme ich darin ein, daß physische Uebel eine vortrefliche Uebung der Tugend sind, und zur Cultur des menschlichen Geistes vieles beygetragen haben, und das gilt auch besonders von den Uebeln, die eine Wirkung böser Menschen sind. Die Erfüllung unsrer Pflichten gegen die, die uns unrecht thun und beleidigen, ist eine der edelsten Uebungen der Tugend. Die bösen Beyspiele fordern zur desto größern Wachsamkeit auf. Die meisten bürgerlichen Gesetze und Verbesserungen der Staatsverfassungen, sind von den bessern Menschen gemacht, weil die schlechteren sie dazu nöthigten. 3) Aber nach meinem Begriffe von der sittlichen Freyheit ist das moralische Böse nie ein Werk dieser Freyheit; sondern eine Folge moralischer Knechtschaft, und der Herrschaft der

Nei-

Neigung über den Menschen. Ich würde daher nicht sagen, daß das Böse um der moralischen Freyheit willen zugelassen werden mußte; sondern deswegen, weil der Mensch seiner Naturfreyheit nach nur durch Selbstthätigkeit, und nur nach und nach von der Herrschaft der Neigung über die Vernunft frey werden kann. 4) Auch kann ich nicht darin einstimmen, daß, wie S. 541. behauptet wird, der Erfolg einer moralischbösen, oder nach einem bösen Grundsatze verübten That, nicht an sich böse sey. Ich glaube vielmehr behaupten zu müssen, daß nicht blos ein böser Grundsatz, sondern auch, die dadurch bewirkte That, an sich böse, das ist, dem Willen Gottes zuwider sey. Wenn z. B. ein Mensch widerrechtlich getödtet wird: so behaupten wir mit Recht, daß nicht blos der Grundsatz, nach welchem der gemordet ward; sondern auch der Erfolg davon, oder daß der Mensch gemordet ward, dem Willen Gottes zuwider war. Der Endzweck Gottes wird freylich dessen ungeachtet erreicht. Der Gemordete verliert dadurch, daß er gemordet ward, nichts an seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit; und die möglichstgrößte Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit wird dennoch in der Welt bewirkt, weil Gott den Weltlauf so geordnet hat, daß die Folgen der bösen Thaten eine desto stärkere Gegenwirkung der bessern Menschen hervorbringen. Allein es würde unvereinbar mit einer würdigen Vorstellung von Gott seyn, zu denken, daß Gott nur an dem bösen Willen des Bösen, und nicht an den Veränderungen, die derselbe in der Natur hervorbringe, sein heiliges Misfal-

len

len habe. Dürfen wir Menschen wohl gegen den Erfolg gleichgültig, muß er nicht unserm Willen zuwider, und uns ein Antrieb seyn, denselben, so viel wir können, ungeschehen zu machen, das ist, seinen verderblichen Folgen entgegenzuwirken. Wir sollen der Familie des Ermordeten, dem Staate und allen, welche durch die Ermordung desselben einen Verlust erlitten haben, den Verlust möglichst ersetzen. Wir sollen eben so wenig gegen die Aeußerungen und Erfolge böser Grundsätze, als gegen die bösen Grundsätze selbst, gleichgültig seyn; und indem Gott uns dieß durch Vernunft und Gewissen sagt: so lehrt er uns auch, daß er an diesem Erfolge selbst sein heiliges Misfallen habe.

Der dritte Einwurf, die Gründe der moralischen Religion seyn für die Vernunft nicht hinreichend, wird so beantwortet. Die Wahrheit übersinnlicher Gegenstände könne gar nicht theoretisch erkannt werden, weil solche Gegenstände nicht empfunden werden können. Auch können sie practisch nicht ihrem Wesen nach erkannt werden. Nur wissen wir, daß wir so handeln sollen, als ob ein Gott, Freyheit und Unsterblichkeit wäre, und indem wir so handeln, beweisen wir unsern Glauben, unser Fürwahrhalten dieser Gegenstände practisch, und dieß sey genug, wenn es auch keine theoretische Gewißheit gebe. Ich bemerke hiebey, 1) Es giebt gewiß ein theoretisches Erkenntniß auch von übersinnlichen Dingen, welche nicht empfunden werden können. Dieß Erkenntniß hat seinen Grund in dem Vermögen der Vernunft zu schließen, in so fern vom subjectiven Grunde dieser

Er-

Erkenntniß die Rede ist; und es hat seinen objectiven Grund in dem Wesen desjenigen Begriffs, aus welchem geschlossen wird. Daß Tugend, z. B. wenn sie von allen Menschen geübt würde, die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen zur Folge haben mußte, ist unbestreitbar gewiß, ist ein übersinnlicher Gegenstand, kann nur durch Vernunft, nie durch Erfahrung und Empfindung erkannt werden, und wird doch theoretisch erkannt. Es folgt nämlich aus der Natur des Begriffs der Tugend, und aus dem Wesen des Menschen und menschlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit, daß die letztere nur durch Tugend möglich sey. Es ist ein zusammengesetztes, auf Erfahrung gegründetes, und durch Schlüsse aus Erfahrung hergeleitetes Erkenntniß. Was die menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit hindre oder befördre, das erfahre und empfinde ich unmittelbar. Mit diesen meinen Empfindungen und Erfahrungen vergleiche ich den Begriff der Tugend, und erkenne durch diese Vergleichung, daß durch die Tugend jedes Hinderniß der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit, welches menschliche Macht heben kann, gehoben wird, und alles zur Beförderung menschlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit geschieht, was durch menschliche Macht geschehen kann. Hieraus folgt denn die theoretisch gewisse Ueberzeugung, daß Tugend ein Mittel zur möglichstgrößesten Vollkommenheit und Glückseligkeit für die Menschheit sey, und, wie ich hinzusezzen kann, auf diesem unumstößlichen Grunde beruhet die ganz unvertilgbare Achtung für die Tugend,

wel-

welche die Vernunft dem Menschen, auch wenn er selbst noch nicht tugendhaft ist, abnöthigt. Eben so giebt es auch ein theoretisches Erkenntniß der Gewißheit der Vernunftwahrheiten, von der Wirklichkeit Gottes, und der Freyheit, und der Unsterblichkeit unsers Geistes. Jede Wirkung hat einen zureichenden Grund in einer ihr gemäßen Ursache. Dieß folgt aus dem Begriff einer Wirkung und einer Ursache. Eine Wirkung kann nicht als Wirkung gedacht werden, wenn sie nicht als in einer Ursache gegründet gedacht wird. Ursache und Grund einer Wirkung ist ein und eben derselbe Begriff. Die Erfahrung giebt dem Menschen den Begriff von Wirkungen und Ursachen, und die Vernunft folgert aus der Betrachtung dieser Begriffe, und aus der Vergleichung derselben unter einander, die nothwendige und im Wesen dieser Begriffe gegründete Verknüpfung derselben. Die Erfahrung giebt den Menschen den Begriff vom Seyn und Nichtseyn. Die Vernunft betrachtet und vergleicht diese Begriffe, und findet, daß sie einander wesentlich und nothwendig widerstreiten. Sie folgert daraus, daß etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Daraus folgert sie weiter, daß alles, was ist, einen zureichenden Grund des wirklichen Daseyns oder der Wirklichkeit haben müsse, weil Seyn und Nichtseyn einander sonst nicht widerstritten, wenn beyde darin überein kämen, daß auch das wirkliche Seyn keinen zureichenden Grund des Seyns hätte, wie beym Nichtseyn kein zureichender Grund des Seyns gedacht werden kann. Dieser

zureichende Grund, schließt die Vernunft weiter, muß entweder in demjenigen, was wirklich ist, seinem Wesen nach enthalten, und es muß also nothwendig wirklich seyn; oder der zureichende Grund des wirklichen Seyns muß außer dem, was wirklich ist, anzutreffen seyn, wenn dasselbe auch nicht wirklich seyn kann, oder zufällig ist. Den Begriff des Zufälligen, oder daß etwas wirklich seyn, und zu einer andern Zeit auch nicht wirklich seyn kann, giebt die Erfahrung. Die Vernunft schließt davon auf den entgegenstehenden Begriff des Nothwendigen, wie auch auf das wirkliche Daseyn des Nothwendigen, als der Ursache des Zufälligen. Sucht nun die Vernunft sich die Frage zu beantworten, was denn dieß Nothwendige, und ob es unter den ihr durch Erfahrung und Anschauung bekannten Dingen seyn könne: so verneint sie diese Frage, 1) weil alles, was sie erkennt, nur den Urstoff aller Geschöpfe und die Kräfte, die in diesem Stoffe wirken und ihn bilden, ausgenommen, vergänglich ist; 2) weil das Nothwendige den zulänglichen Grund des Zufälligen enthalten muß, und sie den zureichenden Grund der Welt nicht in der Materie und den Kräften der Welt finden kann. Sie kann also das Nothwendige nicht unter den Gegenständen der Erfahrung und Anschauung finden. Sie kann aber eben so wenig umhin, auf die Wirklichkeit desselben außer der Welt zu schließen. Indem sie sich nun fragt, wie sie sich dasselbe denken müsse: so antwortet sie: Es muß ein ewiges, allmächtiges,

allweises, allgütiges, heiliges und gerechtes Wesen seyn, denn nur in einem solchen Wesen kann ich den zureichenden Grund alles dessen finden, was ich erkenne!

Ich vermag in dieser Reihe von Schlüssen keinen Fehler zu entdecken, und sehe daher nicht ein, was mit Grund gegen diesen Schluß eingewendet werden könnte. Die Einwendung, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen können, ist wider diesen Schluß unstatthaft. Denn er setzt gar keine Kenntniß eines Dinges an sich voraus. Ohne sich diese anzumaßen, kann die Vernunft behaupten, daß keine in der Welt erkennbare Kraft die ersten Thiere und Menschen gebildet haben könne, und daß sie also keinen Grund habe, die Materie und Kräfte der Welt für nothwendig zu halten, weil sie nicht der Grund der Welt seyn könne. Auch die Einwendung, daß die Vernunft einen zu kleinen Theil der Welt kenne, und nicht vom Theile auf das Ganze schließen dürfe, und daß die Kräfte, welche die ersten Thiere und Menschen gebildet haben, gar wohl zu dem größern unbekannten Theile der Welt gehören können, trifft diesen Schluß nicht. Denn obgleich die Möglichkeit dieser Voraussetzung gar nicht an sich geleugnet werden kann: so ist damit doch noch nicht gezeigt, wie die weise Ordnung, Verbindung und Zusammenstimmung aller Dinge in der Welt, und die durch die Weltordnung beförderte Veredlung der Menschen zur Weisheit und Tugend, ein bloßes Werk der Naturnothwendigkeit

vernunftloser, und von einander nicht wissender Kräfte seyn könne? Nie, nie wird die Möglichkeit gezeigt werden können, wie dieses bewundernswürdige Verhältniß der lebenden und leblosen, vernünftigen und vernunftlosen Wesen, diese alle menschliche Vernunft unendlich übersteigende, unbegreifliche Zusammenstimmung einer unaussprechlichen Menge des Mannigfaltigen zu einem gemeinschaftlichen Zweck, anders als wie ein Werk einer unendlichen, alles schaffenden und ordnenden Vernunft gedacht werden könne, (und wahrlich, es gereicht der Menschheit nicht zur Ehre, daß, seitdem die Vernunft einmal zu dieser Ueberzeugung gelangt ist, es noch immer Menschen giebt, die sich bemühen zu zeigen, daß die Einrichtung der Welt als das Werk eines bloßen Mechanismus unvernünftiger Kräfte und blinder Naturnothwendigkeit betrachtet werden könne. Der Glaube an Gott ist nur dem Tugendhaften erfreulich, dem Lasterhaften hingegen ist er lästig!) In dieser Hinsicht können wir mit vernünftigem Rechte vom Geringern auf das Grössere schließen. Ist in der Welt, so weit wir sie kennen, überall Weisheit und Güte sichtbar, wie unendlich herrlicher müßte dieselbe uns einleuchten, wenn wir dieselbe, in ihren Wirkungen im unermeßlichen Ganzen, vollständiger und deutlicher zu erkennen vermögten. Zwar soll, nach der Beschreibung, die hier in der besten Absicht von der Welt gemacht ist, keine Weisheit und Güte, aus der Einrichtung der Welt erkannt werden können. Gegen Beweise der Güte soll es eben so viel,

ja

ja wohl noch mehr, Beyspiele der Bosheit in der Einrichtung der Welt geben. Aber dieß leugne und bestreite ich geradezu, denn 1) man wird nie beweisen können, daß nicht das Leben für jedes lebende Wesen ein Gut sey, 2) daß eine Einrichtung möglich war, in welcher weniger Uebel, oder wohl gar kein Uebel, und doch eben so viel Vollkommenheit und Glückseligkeit, hätte seyn können. 3) Wer davon überzeugt ist, daß er seine Weisheit und Tugend der Weltordnung grossentheils zu verdanken hat, und daß dieselbe Weisheit und Tugend den Menschen als ihr Gesetz bekannt macht, der kann auch den Urheber der Welt nicht anders als für ein weises und gütiges Wesen erkennen. — Die Behauptung S. 544, daß sich der Zusammenhang des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen durch keinen Schluß einsehen lasse, bedarf wohl der Einschränkung, daß wir nur in so fern den Zusammenhang des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen einsehen können, daß das Uebersinnliche die Ursache des Sinnlichen sey, und also auch die Eigenschaften habe, die aus dem Begriff einer solchen Ursache nothwendig folgen; nur wie das Uebersinnliche die Ursache des Sinnlichen sey, und überhaupt, wie es das sey, was es ist, davon können wir keine adaequate und vollständig deutliche Vorstellung haben. Ein übersinnlicher Gegenstand wird nicht durch bloße Vernunft vorgestellt; sondern durch Beyhülfe der sinnlichen Erfahrung der Wirkungen, deren übersinnliche Ursache, die Vernunft als den-

selben zum zureichenden Grunde dienend, sich vorstellt.

Im dritten Abschnitte werden die Vortheile der moralischen Religion darin gesetzt, daß sich die Wirklichkeit der Freyheit, des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, gar nicht erkennen und erweisen; aber dieser Glaube an Freyheit, Gott und Unsterblichkeit, doch aus moralischen Gründen erklären und rechtfertigen lasse. Allein wer löset uns folgendes Dilemma, welches der Ungläubige uns vorlegt: Ihr sagt, ihr sollt so handeln, als wenn Freyheit, Gott und Unsterblichkeit wirklich wären. Ihr gesteht, daß euer Moralgesetz der Vernunft widerstreiten würde, wenn Freyheit, Gott und Unsterblichkeit nicht wirklich wären. Ihr vermögt weder die Verbindlichkeit eures Moralgesetzes, noch die darin vorausgesetzte Wirklichkeit der Freyheit, des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Ihr seyd also moralische Schwärmer, die ein eingebildetes Moralgesetz für etwas Wirkliches halten! Würden wir einen solchen Ungläubigen damit widerlegen können, daß wir ihn auf eine innere Stimme verwiesen, die jedem Menschen zurufe: Du sollst! Es ist ja eben die Frage, was er soll! Ob er blos suchen soll, seines Lebens so angenehm, als er kann, zu genießen; oder ob er sich ein andres Ziel vorsetzen soll? — Wollten wir ihm zurufen: Du kannst doch eben so wenig beweisen, daß kein Gott sey,

so

so wenig wir beweisen können, daß ein Gott sey. Es ist also doch möglich, daß ein Gott sey, und ist ein Gott: so handelst du doch gewiß unrecht! — Er wird darauf erwiedern: es ist unvernünftig, etwas blos Mögliches als Bestimmungsgrund bey seinen Handlungen zu gebrauchen. Wie vieles ist nicht möglich? Ich folge nur dem, wozu ich überwiegende Gründe habe, und bin überzeugt, daß ich alsdenn meiner Vernunft folge. Nach Glückseligkeit zu streben, dringt mich meine Natur, und meine Vernunft lehrt mich, wie ich darnach streben soll. Wie könntet ihr es von mir fordern, daß ich meine Glückseligkeit euren unerweislichen Ideen aufopfern sollte! Die Vernunft fordert Gründe, die Ueberzeugung wirken!

Ich kann daher nach meinem Gewissen es nicht anders, als für unrecht halten, der Behauptung beyzustimmen, daß das wirkliche Daseyn Gottes nicht auf eine, zur Ueberzeugung hinlängliche, Art erwiesen werden könne. Denn ich kann mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß eine solche Behauptung gemeinschädlich für die Menschheit sey, und was gemeinschädlich für die Menschheit ist, das kann nicht recht, nicht erlaubt seyn. Alle Philosophie muß, nach meiner Einsicht, sich durch den Grundsatz orientiren, was gemeinschädlich für die Menschheit ist, kann nicht wahr seyn. Denn ist irgend etwas gewiß, so

ist es das, daß die Vernunft allen Menschen dazu dienen, und von allen dazu angewendet werden müsse, das allgemeine Beste der Menschheit zu befördern. Man setze nur einmal das Gegentheil, daß es erlaubt sey, die Rücksicht auf das gemeine Beste der Menschheit aus den Augen zu setzen: so muß es erhellen, daß dieser Grundsatz den Menschen, der ihn in seinem ganzen Umfange anwendete, zu einem Ungeheuer machen würde, das eben darum, weil es Vernunft hätte, schrecklicher wäre, als das verwüstendste unter den reißenden Thieren im Walde. Die subjective Vernunft einzelner Menschen muß also gewiß sich irren, wenn sie etwas Gemeinschädliches für wahr hält. Es ist aber eine gemeinschädliche Behauptung, daß sich das Daseyn Gottes nicht zur Ueberzeugung hinlänglich erweisen lasse. Denn läßt sich Gottes wirkliches Daseyn nicht hinlänglich erweisen: so kann auch die Nothwendigkeit der Tugend dem Menschen nicht erwiesen werden. Die Nothwendigkeit der Tugend zum gemeinen Besten der Menschheit kann ohne das Daseyn Gottes vorauszusetzen erwiesen werden. Aber die Nothwendigkeit der Tugend für den einzelnen Menschen und für jeden ohne Unterschied, für den König auf dem Throne und für den geringsten der Bürger des Staats, kann nicht erwiesen werden, wenn man ihm nicht beweiset, daß Tugend auch für ihn das Beste sey, und dieser Beweis setzt den Beweis des Daseyns Gottes voraus,

aus, der gerecht die Tugend belohnt und das Laster bestraft. Kann aber dem Menschen nicht in jedem Stande die Nothwendigkeit der Tugend für ihn selbst bewiesen werden: so wehe der Menschheit, so wird unfehlbar die verfeinerte Lasterhaftigkeit bey aller Cultur des Verstandes nach und nach immer herrschender, Tugend hingegen immer seltner werden! Wehe der Menschheit, wenn das wirkliche Daseyn Gottes für unerweislich erklärt wird: so werden die Könige Despoten und Tyrannen, eigennützige Politik wird das einzige Gesetz der Regierungen, und der Staat wird, durch Revolutionen über Revolutionen nur immer neuen Tyrannen zur Beute werden. Reichthum und Macht werden die Gesetze des Rechts und des Guten unter die Füße treten, und erst die traurige Erfahrung wird es lehren, daß es Hochverrath an der Menschheit sey, das wirkliche Daseyn Gottes für unerweislich zu erklären, und daß alle Philosophie über die Natur des Menschen von dem Grundsatze ausgehen müsse: Es ist ein Gott, und daß diesen Grundsatz durch immer einleuchtendere Gründe zu bestätigen, der Zweck seyn müsse, der aller Philosophie als ihr Leitstern dient! Wollte man glauben, man könne durch den Glauben an Offenbarung und durch kirchliche Lehranstalten das ersetzen, was durch die Vernunft allein nicht möglich sey. Man dürfe den Kirchenglauben an Offenbarung und an ein heiliges Buch nur schonen und als Leitmittel zum reinen Religionsglauben gebrauchen? Gewiß man täuschte sich! Ist kein hinlänglicher Beweis für das wirkliche Daseyn Gottes

möglich: so ist auch kein Beweis für Offenbarung möglich! Man würde vergebens die moralische Religion gleichsam als Mysterien für Eingeweihete verheimlichen. Was die Weltweisen auf ihren Lehrstühlen und in ihren Schriften lehren, kann dem Volke jetzt nicht unbekannt bleiben, und die Menschheit hat bereits den Grad der Reife unter uns erreicht, daß bey ihr allein solche Gründe gelten, die der Vernunft einleuchten, und daß sie, in so fern es auf blinden Auctoritätsglauben ankommt, dem gepriesenen Weltweisen und Vernunftlehrer eher auf sein Ansehen glaubt, als dem Vertheidiger einer unmittelbaren Offenbarung.

Die einzige Triebfeder der Pflicht, Achtung für die Vernunft und ihr Gebot genannt, welche die reine Moral zuläßt, in der That ein edler Stolz auf die Würde der Vernunft, würde nur für reinvernünftige Wesen hinreichen, dergleichen die Menschen weder sind, noch werden sollen. Für sinnlich vernünftige Wesen, für Menschen, ist die Triebfeder der Religion die einzige, welche der Vernunft die Herrschaft über jede verbotene Neigung wirklich verschaffen, erhalten und auf immer sichern kann. Denn Religion allein begründet die Nothwendigkeit der Tugend, die eigentliche Pflicht, für jeden Menschen. Die Vernunft ohne Religion kann Tugend lehren und Achtung für die Tugend einflößen, weil es einleuchtet, daß sie das ist, wodurch, wenn alle so dächten und handelten, die größte Vollkommenheit

und

und Glückseligkeit unter den Menschen würde befördert werden. Aber die allgemeine und unbedingte Nothwendigkeit der Tugend kann die Vernunft nicht lehren, wenn sie nicht zuvor den Menschen zur Religion, zur Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn Gottes geführt hat. Denn, ist kein Gott und keine Vergeltung der Tugend in einem künftigen Leben: so kann die Vernunft vom besten Menschen nicht mehr fordern, als daß er für seine Vollkommenheit und Glückseligkeit stets in Verbindung mit der allgemeinen Glückseligkeit, das ist, dergestalt sorge, daß er die allgemeine Glückseligkeit nicht allein nicht störe oder vermindre, sondern nach seinem Vermögen befördre, und zwar in so fern der Verlust, den er durch eine Aufopferung leidet, nicht für ihn größer ist, oder doch eben so groß, als der Verlust Andrer seyn würde, wenn er nichts vom Seinigen für sie aufopferte. Denn immer würde doch ein jeder zunächst für sich selbst zu sorgen haben, wenn kein Gott wäre, der für ihn sorgte. Den großen Haufen sinnlicher Menschen aber wird die Vernunft ohne Religion gar nicht beherrschen können; er wird ein Raub aller Laster werden. Den edlen Stolz auf Tugend überwiegt der Stolz auf den Rang, die Macht, den Glanz und das Ansehen, die sein Reichthum ihm bey der Befriedigung seiner sinnlichen Begierden verschafft, und bald wird er die Stimme des Gewissens nicht mehr hören, wenn sie für ihn nicht mehr die Stimme Gottes ist! — Dieß ist mein Glaube und mein Bekenntniß! Mag man meiner spotten! Ich werde nach meinem Gewissen niemals einer Vernunfttheorie

und Religionsphilosophie beystimmen können, nach welcher es für unmöglich erklärt wird, jeden Menschen hinlängliche, von der Moral unabhängige, Ueberzeugungsgründe für das wirkliche Daseyn Gottes mitzutheilen und vorzuhalten; wie nach der neueren Philosophie nothwendig behauptet werden muß, weil sie alle Erkenntniß des Uebersinnlichen für unmöglich erklärt!

# Aristaeus,
## oder über die Vorsehung.
### Ein philosophisches Gespräch.

vergl. Herrn Professors Jakob vermischte philosophische Abhandlungen, Halle, 1797. S. 253. f.

---

Dieses Gespräch, auf welches oft in der allgemeinen Religion verwiesen ist, hat die Absicht zu beweisen, daß sich aus theoretischen Vernunftgründen und aus der Erfahrung gar nicht darthun lasse, daß eine unendliche Weisheit und Güte die Welt regiere; sondern dieses blos aus moralischen Gründen geglaubt werde, weil wir bey der Tugend eine solche Weltregierung voraussetzen, die Tugend aber blos um ihrer Form willen, und nicht wegen der Wirkungen, welche sie allein hervorbringen kann, achten und lieben. Diese Abhandlung hängt so genau mit der allgemeinen Religion zusammen, daß ich sowohl wegen des

In=

Inhalts derselben, als wegen der freundschaftlichen Aufforderung ihres Verfassers, mich verpflichtet achte, hier auch meine Zweifel wider dieselbe aus einander zu setzen.

Der Vertheydiger des Glaubens an die Fürsehung aus Erfahrungsgründen behauptet, die Erfahrung lehre, daß Glückseligkeit der Endzweck aller Anstalten und Einrichtungen in der Natur sey. Drey Gegner desselben behaupten vielmehr, daß die Erfahrung gerade das Gegentheil lehre, da in der Welt, wie viele behaupten, mehr Elend als Glückseligkeit sey, oder, wenn dieß auch nicht behauptet werden dürfte, doch so sehr viele Uebel in der Welt sich finden, und hingegen gar kein Uebel in der Welt seyn müßte, wenn sie für das Werk eines uneingeschränkt mächtigen Wesens, welches Glückseligkeit zum Endzweck hatte, erkannt werden sollte. Es könne also die Erfahrung eher auf das System des Mannes von zwey Grundwesen, einem guten und einem bösen führen. Durch einen langen Streit zwischen beyden Partheyen läßt sich weder die eine, noch die andre überzeugen. Eine vortrefliche Frau, Philarete, wird als Zwischenrednerinn eingeführt, und versichert, daß die Uebel in der Welt ihren Glauben an die Fürsehung nie erschüttert hätten. Sie schätze die Tugend über alles, und glaube deswegen auch gewiß, daß es der Tugend am Ende wohl, dem Laster übel ergehen müsse. Sie glaube also fest an eine göttliche Fürsehung, ohne recht zu wissen, warum? Wenigstens habe sie die Gründe, die aus der Einrichtung der Welt hergenommen würden, vorher

nie

nie gekannt, und fühle sich auch jetzt dadurch nicht in ihrem Glauben gestärkt. Endlich trägt Aristaeus die moralischen Gründe des Glaubens an die Fürsehung vor.

Nach meiner Einsicht widerlegt diese Abhandlung die Behauptung nicht, daß die Einrichtung der Welt uns von der Weisheit und Güte des Schöpfers überzeugend belehre. Es kommt 1) darauf an, daß bestimmt werde, was, wie S. 271. der Abhandlung gesagt ist, das absolute Gut sey? Ob dieß, wie hier und von der neuern Philosophie allgemein behauptet, die Tugend blos an sich, oder als ein formales Gut betrachtet, das ist, stets das und nur das zu wollen, was ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne, und es nur darum zu wollen, mit einem Worte, die Form eines reinvernünftigen Willens sey? oder ob das absolute Gut ein materielles Gut sey, nämlich dasjenige, was die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert? Vollkommenheit heißt dann: die möglichstgrößte Tauglichkeit eines Dinges und Geschicklichkeit eines Wesens zum gemeinen Besten beyzutragen. Tugend ist auch dann ein absolutes Gut endlicher vernünftiger Wesen, aber deswegen, weil sie die Bedingung ist, unter welcher sie allein so viel, als ihnen möglich ist, zum gemeinen Besten beytragen können. Glückseligkeit ist dann der Zustand eines lebenden und empfindenden Wesens, in welchem dasselbe des Angenehmen, dessen es seiner Natur nach zu genießen fähig ist, in einem

das

das Unangenehme seines Lebens überwiegenden Maaße genießt, so daß das Leben für dasselbe wünschenswerth, oder ein Gut ist, und einen Werth für dasselbe hat. Es ist nothwendig, sich über diese Fragen zuerst einig geworden zu seyn, denn die neuere Philosophie hat die Begriffe und Bedeutungen der Worte zum Theil so ganz verändert, daß unzählige Misverständnisse daraus entstehen, und der Eine bey den Worten etwas ganz anders denkt, als der Andre. Ein jeder wirklich tugendhafter Mann, nämlich in dem Sinne, worin bisher von Tugend und tugendhaften Menschen geredet ward, achtete, liebte und übte die Tugend um ihrer selbst willen; das hieß aber bisher so viel als: er übte sie nicht um seines eigenen Nutzens und Gewinns willen, sondern aus Gehorsam gegen Gott, oder weil sie die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit, welche zu befördern Pflicht ist, allein befördern kann. Nun hingegen versteht man unter der Tugend, dem guten Willen, und der Uebung der Tugend um ihrer selbst willen, ganz etwas anderes, neues und unerhörtes. Es ist nicht Tugend, wenn ich etwas darum will und thue, weil Gott es mir gebeut, und weil ich überzeugt bin, daß dasjenige, was Gott will, immer das Beste, für Alle und auch für mich das Beste sey. Mag ich auch bey einer solchen Gesinnung jede sinnlichen Lust verleugnen, die mit dem Willen Gottes streitet, noch so viel aufopfern, um Gott gehorsam zu seyn; wenn ich das darum thue, weil Gott es mir geboten hat, und weil ich überzeugt bin, daß dieß, wie für Alle, so auch für mich das Beste sey: so spricht

man

man mir den Namen der Tugend und einer lautern tugendhaften Gesinnung und ein reines Herz ab, und nennt mich einen eigennützigen, seiner sinnlichen Neigung fröhnenden Menschen. Ich habe nicht gut gehandelt, der Gesinnung nach, wenn ich auch gesetzmäßig gehandelt habe, der That nach. Nur das heißt gut, wenn ich blos darum etwas will, weil es ein allgemeines Gesetz seyn kann. Gott will das auch, aber nicht darum, weil Gott es will, soll ich es wollen; sondern weil es alle vernünftige Wesen wollen können. Gott selbst will, was er will, nicht darum, weil es das Beste ist, das heißt, weil es so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als an sich möglich ist, befördert; sondern nur darum, weil es ein allgemeines Gesetz seyn kann. — Moralische Glückseligkeit soll nach der neuern Philosophie nicht in den angenehmen Empfindungen und reinen süßen Freuden bestehen, die mir das Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes, der Beyfall meines Gewissens, der Anblick des Guten, das mir gelang, die Bemerkung meiner zunehmenden Kraft und Fertigkeit zum Guten, die Achtung und Liebe guter Menschen, die Ueberzeugung, daß alles, was mir begegnet, mir zum Besten dienen müsse, und die Aussicht auf eine ewige Seligkeit gewährt. Nein! Alles dieß wird zur sinnlichen Lust gerechnet. Moralische Glückseligkeit soll blos in der Zufriedenheit bestehen, die auf die Idee sich gründet, daß alles in der Welt mit meinem guten Willen übereinstimme, oder Moralität, und also diese Art der Zufriedenheit, zu befördern diene. — Physisch glücklich soll nur der heißen, dessen

Wohlbefinden nie von beträchtlich unangenehmen Empfindungen unterbrochen wird.

Wer diese Begriffe der neuern Philosophie vom absoluten Gut, von Tugend, von moralischer und physischer Glückseligkeit, zur Betrachtung der Welt mitbringt, der kann unmöglich durch die Betrachtung derselben zum Glauben an einen weisen und gütigen Urheber derselben geleitet werden. Er kann es blos für möglich, wenn gleich für ihn ganz unbegreiflich halten, daß ein Gott, ein weiser und gütiger Urheber der Welt sey. Denn sein absolutes Gut kann gar nicht aus Erfahrung erkannt werden. Seine Tugend kann weder die Tugend andrer Menschen befördern, noch durch andre Menschen, ja selbst von Gott nicht befördert werden. Sie ist ganz und allein sein eignes Werk. Seine moralische Glückseligkeit bedarf nur der Idee, daß die Weltordnung die Moralität befördre. Physische Glückseligkeit ist für ihn in der Welt gar nicht zu finden. Er würde die Welt ganz anders gemacht haben, wenn er sie hätte machen können. Es ist also völlig consequent, wenn die neuere Philosophie es für unmöglich erklärt, aus der Betrachtung der Welt die Weisheit und Güte ihres Urhebers zu erkennen; zumal, da sie behauptet, daß der menschliche Geist alle seine allgemeinen theoretischen und practischen Grundsätze blos aus sich selbst, nach seinen ursprünglichen Denkgesetzen entwickle, nicht aber durch Schlüsse und Folgerungen aus Erfahrungskenntnissen ableite. Denn dieser Behauptung zu Folge kann es nicht bewiesen werden, daß irgend ein abstracter Begriff außer der

Idee

Idee einen ihm entsprechenden wirklichen Gegenstand habe, noch daß der Mensch eine Kenntniß von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge außer ihm erlangen könne. Keiner kann wissen, wie die Welt wirklich beschaffen sey, sondern nur, wie sie ihm erscheine, und wie er sie sich vorstelle. Es wäre daher unvernünftig, wider Sätze zu streiten, die aus Principien consequent gefolgert sind. Die Principien müßten bestritten werden! Es ist daher auch nicht meine Absicht zu zeigen, wie nach Principien der neueren Philosophie die Betrachtung der Welt uns zum Glauben an die weise und gütige Fürsehung Gottes führen könne; sondern wie nach den Principien der ältern Philosophie, und vor dem Richterstuhl des gemeinen Menschenverstandes, die Behauptung, daß eine vernünftige Betrachtung der Natur zum Glauben an Gott führe, gegen die in dieser Abhandlung gemachten Einwürfe vertheidigt und gerechtfertigt werden könne.

2) Demnächst muß ich zweytens zuvor bemerken, daß der Glaube an eine wirkliche, sich in der ganzen Welt offenbarende, weise und gütige Fürsehung Gottes, die Ueberzeugung voraussetzt, daß alle Vorzüge des menschlichen Geistes, alle seine Einsichten und Kenntnisse, seine Ueberzeugungen und Grundsätze, alle Wahrheit und alles Gute, alle Weisheit und Tugend, zwar den Menschen, denen sie eigen sind, nicht ohne eigne Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, sondern nur unter der Bedingung dieser eigenen Thätigkeit, zu Theil geworden; aber doch auch nicht blos durch die Selbstthätigkeit des Menschen, sondern

auch durch die Einrichtung der ganzen Weltordnung, und seiner eigenen, sinnlichen und geistigen, Natur zu Theil geworden seyn. Dieß ist die Ueberzeugung des gemeinen Menschenverstandes; dieß ruft Geschichte, Erfahrung und Selbstbeobachtung, einem jeden zu. Dieß ist auch bisher ziemlich allgemein angenommen worden, ehe die kritische Philosophie alles auf Erscheinungen und Verstandeswesen zurückzuführen anfieng, was außer dem Menschen ist. — Ist aber die Ausbildung des menschlichen Geistes, ist alle Wahrheit und Tugend, alles Große und Gute unter den Menschen, nicht ein bloßes Werk der Vernunft und des menschlichen Geistes, sondern auch ein Werk der Weltordnung, und der Einrichtung und Verbindung der Dinge in derselben: so muß die Vernunft sich nothwendig einen ganz andern Begriff von der Welt machen, als dann, wenn sie sich als reine Vernunft von aller Erfahrung, und von der Natur ganz unabhängig, den Menschen als unbedingt frey, das Sittengesetz als ein unbedingtes Gesetz, Gott selbst als unvermögend, die Tugend des Menschen zu befördern, die Tugend blos und allein als des Menschen Werk, und die Natur oder die Welt immer im Gegensatze gegen moralische Wesen, und blos als eine nach Freyheitsgesetzen geordnete Maschine betrachtet, woran die moralischen unbedingt freyen Wesen ihre Freyheit üben sollen, den guten Willen sich hervorzubringen. Durch die neuere Philosophie ist die ganze Ordnung der Dinge, und die ganze Ansicht der Welt verändert. Das edelste und schönste der göttlichen Werke in der Welt, die all-

mä-

mälige Veredlung des ganzen Menschengeschlechts und jedes einzelnen Menschen zu immer vollkommnerer Sittlichkeit und Tugend, ist ausgestrichen aus der Reihe der Werke Gottes, gehört gar nicht zur Welt und zu den Wirkungen Gottes in der Welt, sondern ist blos und allein das Werk der menschlichen Freyheit. Was ist es denn noch für ein Wunder, daß die Welt, nach den Principien der neuern Philosophie, zwar durch ihre Größe, ihre ungeheuren Kräfte, ihre Zweckmäßigkeit, Bewunderung und Erstaunen erregen; aber nur zu Begriffen der ungeheuren Macht, und unbegreiflichen Kunst veranlassen kann, nicht zu Begriffen der Weisheit und Güte ihres Urhebers? So kann der Urheber der kunstvollsten Maschine, die blos nach mechanischen Gesetzen wirkt, bey aller seiner unleugbaren Kunst, vielleicht ein sehr boshafter und verabscheuungswürdiger Mensch seyn! Und was ist die Welt, wenn die vernünftigen Wesen nicht zu derselben gerechnet werden? Eben das, was der menschliche Leib ohne einen vernünftigen Geist wäre! Blos eine kunstvolle Maschine! Und eine solche ist an sich weder gut noch böse, an ihr ist keine Weisheit und Güte, an ihr ist nichts als Kunst erkennbar! Die neuere Philosophie kann also gar nicht durch die Betrachtung der Natur zur Erkenntniß Gottes führen, da sie die Veredlung der Menschen zur Weisheit und Tugend nicht als eine Wirkung der Ordnung der Natur ansieht, und die Natur nicht als das große Buch betrachtet, in welchem der Unterricht dem Menschen dargelegt ist, den er durch eigene Thätigkeit aus diesem Buche

gelernt und sich eigen gemacht hat, aber nicht, ohne dieß Buch vor Augen zu haben, gelernt haben würde.

3) Hieraus erhellt auch, in wie fern nach meinem Bedünken die Religion sich auf Sittlichkeit und Tugend gründet; nämlich nicht in dem Sinne, worin die neuere Philosophie dieß behauptet, oder als ob ein unbedingtes, in den Menschen erschallendes, Du sollst, der Grund ihrer Pflicht und ihres Bewußtseyns unbedingter Freyheit sey, und sie zu der Idee berechtige, daß auch außer ihnen eine moralische Ordnung, und also ein moralischer Urheber und Regierer der Welt sey. Denn ich habe schon oben bemerkt, daß dieß nur uneigentlich Religion genannt werden könne. Vielmehr ist in so fern Sittlichkeit und Tugend der Menschen mit zu den Gründen der Religion zu rechnen, in so fern die Menschen eben dadurch, daß die Vernunft sie zur Weisheit und Tugend auffordert, sich davon überzeugen, daß es der Wille ihres Schöpfers sey, daß sie nach Weisheit und Tugend streben sollen, wenn sie ihn als den Urheber der Vernunft, und die Stimme der Vernunft und des Gewissens als die Stimme Gottes betrachten. Denn, derjenige, der es erkennt, daß nicht blos die Körperwelt mit allen vernunftlosen Wesen; sondern auch der vernünftige Geist des Menschen, die Vernunft und alles, was der Mensch durch Vernunft vermag, folglich alles Gute, und alle Weisheit und Tugend, Gottes Werk ist; der erkennt es auch, daß, wenn die Vernunft ihn lehrt, wie die Menschen billig alle denken und handeln sollten, um vernünftig für ihre Vollkommenheit

heit und Glückseligkeit mit gemeinschaftlichem brüderlichen Eifer zu sorgen, dieser Unterricht der Vernunft ein Unterricht Gottes sey. Wie könnte er denn bey solchen Begriffen vom Urheber der Welt noch zweifeln, ob derselbe weise und gütig sey, ob er wirklich das Beste aller Menschen wolle? Er macht es ihm ja selbst durch seine Vernunft bekannt, daß dieß, und nur dieß, sein heiliger und gütiger Wille sey.

4) Nach diesen vorgängigen Bemerkungen, um Misverständnisse zu heben und ferner zu verhindern, kann die Behauptung hinlänglich vertheidigt werden, daß die Vernunft durch die Betrachtung der ganzen ihr bekannten, vernünftigen und vernunftlosen Welt, zur Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn eines unendlich mächtigen, weisen und gütigen, heiligen, gerechten und wahrhaftigen, Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt, und also zum festen Glauben an eine göttliche Fürsehung geleitet werde. Dieser Glaube beruhet auf folgenden, für den Verstand eines jeden Menschen, der blos der gesunden Vernunft, und nicht entgegenstehenden Grundsätzen eines philosophischen Systems folgt, leicht einleuchtenden Sätzen:

I. Die ganze Welt ist ein einziges unermeßliches Ganzes, welches theils aus leblosen, theils aus lebenden aber vernunftlosen, theils aus vernünftigen Wesen besteht. Alle Theile dieses Ganzen stehen in einer der Vernunft erkennbaren Verbindung. Der eine bezieht sich auf den andern, und setzt den andern voraus. Die lebenden Wesen können der leblosen nicht

entbehren; für die vernünftigen Wesen ist alles, was die leblose und vernunftlose Welt in sich faßt, theils zu ihrem Unterhalt und körperlichen Wohlseyn, theils zur Ausbildung und Uebung ihres Vernunftvermögens nothwendig, und die Menschen besonders sind einander zu ihrer Veredlung und Glückseligkeit gegenseitig unentbehrlich. Die ganze Welt ist eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen. Ein jeder einzelner Mensch nicht allein würde, wenn wir ihn aus der Reihe der Menschen in Gedanken wegnähmen, die ganze Reihe verändern und zerreissen. Selbst die leblose Materie füllt ihren Raum, und wenn wir also auch nur einen geringen Theil derselben vernichtet dächten: so würde nach dem Naturgesetze der Schwere dieser Raum, den andre Theile auszufüllen strebten, eine allgemeine Veränderung in der Körperwelt nach sich ziehen. Die Vernunft kann daher die Welt sich nur als ein zusammenhängendes Ganzes denken.

II. Dieß Ganze ist überall mit einer bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit geordnet, die von den Menschen nach und nach immer mehr erkannt ist, so daß bereits von sehr vielen Einrichtungen, welche die minder gebildete Vernunft für zwecklos oder gar für schädlich hielt, die Nothwendigkeit und der Nutzen jetzt von Naturweisen einleuchtend gezeigt, und es nicht mehr bezweifelt werden kann, daß in der Natur nichts zwecklos, und nur die menschliche Einsicht zu beschränkt sey, als daß sie den Zweck jedes Naturwerks zu entdecken vermögte. Was in der Hinsicht vom Ganzen gilt, so weit wir es erkennen, das nö-

thigt

thigt uns von dem uns unbekannten, oder, wie die Millionen von Sonnen, die andre Sonnensysteme erleuchten, uns nur ihrem Daseyn und ihrer vom Ganzen unzertrennlichen Verbindung nach bekannten, Theile des Ganzen so zu urtheilen, daß wir gar keine Ursache haben, in demselben etwa Mängel und Zwecklosigkeit zu erwarten, sondern daß vielmehr eben die Gesetze der Ordnung und Zweckmäßigkeit auch da angenommen werden müssen, die wir erkennen, so weit unsre Erkenntniß sich erstreckt, weil uns alles, was wir erkennen, überzeugt, daß ein und eben dasselbe Gesetz der Ordnung dem unermeßlichen Ganzen vorgeschrieben sey. Bewunderungswürdig ist uns die leblose Natur, die in ihrem fruchtbarem Schooße unzählige Arten der Körper mit steter Wirksamkeit erzeugt, welche den Menschen zu ihrem Nutzen dienen. Bewundernswürdig ist der unzählig mannigfaltige Bau der Pflanzen, Gewächse, Blumen, Stauden und Bäume, vom kleinsten Moose an, bis zum Eichbaum und zur Ceder. Noch eine weit größere gerechte Bewunderung erweckt die Zweckmäßigkeit, womit der Körper der Lebenden, selbst der des kleinsten Insects eingerichtet ist; und das vollkommne Verhältniß, worin die Triebe derselben zu ihrer Erhaltung, Ernährung und Fortpflanzung, und zu den übrigen, auf der Erde neben ihnen lebenden Wesen stehen.

III. Aber der größeste und erhabenste Gegenstand der Bewunderung auf der ganzen Erde, ist für den Menschen das menschliche Geschlecht, ein Geschlecht seiner Brüder, die alle mit ihm eine dem Wesen nach gleiche Natur gemein haben, nemlich das

Vermögen, vernünftig zu werden, und sich durch den Gebrauch dieses Vermögens, in Verbindung mit einander, und durch gegenseitige Mittheilung ihrer Kenntnisse zu einer immer größern Vollkommenheit, in der Erkenntniß alles dessen, was ihres Bestrebens würdig ist, und zu einer immer vollkommneren Glückseligkeit zu erheben. Betrachtet er die Wirkungen der Menschen auf der Erde, die Erfindungen, die Entdeckungen, welche von den Menschen gemacht sind, die Uebermacht, mit welcher sie sich die Kräfte der leblosen und lebenden Welt dienstbar gemacht, die Künste, Fertigkeiten und Geschicklichkeiten, welche sie sich erworben, die ausgebreiteten Kenntnisse, die mannigfaltigen und tiefen Einsichten, welche sie bereits erlangt haben, die unzähligen Werke der Kunst und des Geschmacks, die gesellschaftlichen Verbindungen und Anordnungen der Menschen zur gemeinschaftlichen Beförderung ihres Wohlseyns und ihrer Glückseligkeit, die Weisheit, welche sich in den Gesetzen und Anstalten wohlgeordneter Staaten offenbart, die Güte, womit sich edle Menschen unablässig bestreben, zum gemeinen Besten der Menschen zu wirken: wie groß, wie erhaben zeigt sich ihm da die Würde, zu welcher die Vernunft die Menschheit erhebt! Fragt er sich nun, wie die Menschheit zu dieser Würde, zu dieser Stufe der Ausbildung des Vernunftvermögens gelangt ist: so antwortet ihm seine Vernunft, daß der Mensch zwar alles, was er werden kann und wird, nur durch Selbstthätigkeit wird und werden kann, indem er auf alles achtet, was außer ihm da ist, seine unterscheidenden Merkmale,

seinen Nutzen und Schaden erkennen lernt, und durch seinen natürlichen Trieb nach Vollkommenheit und Glückseligkeit zu streben erweckt, von allem dem nützlichsten Gebrauch zu machen sich zur Regel macht, und durch Schlüsse und Folgerungen die allgemeinen Grundsätze der Wahrheit und richtigen Erkenntniß, und die allgemeinen Gesetze entdeckt, welchen die Menschen folgen müssen, wenn sie ihre gemeinschaftliche Glückseligkeit, durch die Vernunft geleitet, befördern wollen; aber daß doch auch der Mensch in aller Hinsicht von den Umständen abhängt, worin er sich ohne sein Zuthun befindet, daß er sein Leben, ohne daß er selbst etwas dazu beytragen konnte, erhalten hat, daß er ohne Erziehung von vernünftigen Menschen nicht vernünftig geworden seyn würde, und daß der Grad der Vernunftbildung, den er erreicht, großentheils auch von der Verbindung abhängt, worin er mit andern Menschen steht, von dem Unterricht, den ihm diese verschaft, und von den Mitteln und Aufforderungen, in der Erkenntniß und Uebung des Guten immer weiter fortzugehen, die ihm von außen gegeben werden. Also theils das selbstthätige Vernunftvermögen, theils die der Ausbildung desselben günstigen äußern Umstände, erkennt er für die Quellen aller Vorzüge der einzelnen Menschen, und der ganzen Menschheit. Und daß der Mensch dieß Vermögen hat, und daß die Umstände des Menschen die Ausbildung desselben begünstigten, das ist dem Menschen zu Theil geworden, ohne daß er dazu etwas beygetragen hat. Folglich ist alle Wahrheit und Einsicht der Menschen, und alle Weisheit und

Tu-

Tugend derselben, nicht blos ihr eigenes Werk; sondern befördert durch die Einrichtung der menschlichen Natur und der ganzen Welt. Nur ist es bey den Menschen nicht ein Werk der Naturnothwendigkeit, sondern eigner Geistesthätigkeit, ein Geisteseigenthum desselben, und dadurch der Grund seiner persönlichen Würde und seines eigenthümlichen Werths. Alle Menschen haben ein natürliches Verlangen nach der Werthschätzung und Liebe andrer Menschen. Sie sehen es ein, daß der nicht werthgeschätzt und geliebt werden könne, der nicht nach allen seinen Kräften zum gemeinen Besten beyzutragen willig, sondern wohl gar im Gegentheil geneigt ist, seinen Vortheil dem Schaden und Nachtheil andrer Menschen vorzuziehen. Ihre Vernunft sagt es ihnen, daß alle Menschen mit vereinten Kräften ihre Glückseligkeit befördern sollten, da sie alle nach Glückseligkeit verlangen, und nur durch Vereinigung ihrer Kräfte im gemeinschaftlichen Streben nach diesem Ziele zu demselben gelangen können. Auch treibt ihre Natur durch das natürliche Verlangen nach Werthschätzung und Liebe sie zu dieser Gesinnung und diesem Streben an. Aber zwingen kann sie keiner, weder zu gemeinnützigen, noch zu gemein verderblichen Gesinnungen. Es ist ihr eignes Werk, wenn sie jene oder diese wählen. Indessen sehen sie ein, daß nur der so denke und handle, wie er als ein vernünftiger Mensch denken und handeln sollte, der stets das Beste der Menschheit zu seinem Endzwecke macht, und daß nur der den Namen eines guten und rechtschaffenen Menschen verdient. Sie wissen Weisheit

und Thorheit, Gutes und Böses, Recht und Unrecht zu unterscheiden, und sind nur dann mit sich selbst zufrieden, wenn sie sich dessen bewußt sind, daß sie weise, recht und gut, denken und handeln.

IV. Fragt nun der Mensch, wie diese Welt voll Ordnung und Zweckmäßigkeit, und die Erkenntniß der Wahrheit und der Gesetze des Rechts und des Guten entstanden sey? Ob sie immer gewesen seyn, oder einmal einen Anfang gehabt haben möge? So vereint seine Vernunft die letztre Frage ohne Bedenken, wenn er erwägt, daß alle Dinge, die jetzt da sind, in vorher dagewesenen Dingen ihren Grund haben, und sich dann die Frage vorlegt: woher die ersten Dinge jeder Art entstanden seyn mögen, die doch auch nicht immer gewesen seyn können, da sie nicht mehr da sind? Seine Vernunft entdeckt besonders keine Kraft in der Natur, welche die ersten Thiere und Menschen hervorgebracht haben könnte. Wenn er also auch zuerst geneigt seyn mögte, die Materie und die Kräfte in der Welt für ewig zu halten: so verwirft er doch bey einer sorgfältigern Untersuchung diese Meinung, weil er durch dieselbe noch gar keinen Grund des Daseyns der Welt entdecken, und nur das vernünftiger Weise für ewig halten kann, was den Grund des Vergänglichen in sich enthält. Zudem kann er die Verbindung und Ordnung, in welcher alle Kräfte in der Welt wirken, daß nämlich eine jede Kraft gerade da wirkt, wo sie wirkt, und in dem Zusammenhange mit den übrigen Kräften steht, worin sie sich befindet, nicht für ein Werk dieser Kräfte halten, da er dieselben als an den Ort, an welchen

sie

sie wirken, gebunden erkennt, und ihnen keine Willkühr, womit sie sich an den Ort verfügen, oder die träge Materie an den Ort hinschaffen könnten, beylegen kann. Er kann sich die Ordnung der Welt nicht anders, als für ein Werk eines ordnenden Verstandes erklären, der die leblose Natur, als ein System von Mitteln und Zwecken für die Lebenden eingerichtet, und den Körper jedes Thiers und die Beschaffenheit seiner Triebe in ein so angemessenes Verhältniß zur Natur und Bestimmung desselben und zu der übrigen Welt gesetzt. Er kann den Urheber der Vernunft des Menschen, und aller Wahrheit, Weisheit und Tugend unter den Menschen, nicht anders als nur, wie das weiseste und gütigste Wesen denken, da es den Menschen zur Weisheit und Tugend führt, und ihn seine Bestimmung, weise und gut und glücklich zu seyn, und immer weiser und besser und glücklicher zu werden, erkennen lehrt. Die Welt ist ein Ganzes; ein einziger Gesetzgeber muß ihr also auch ihr Gesetz vorgeschrieben haben. Es muß ein unendlich mächtiges, weises und gütiges Wesen seyn, denn nur dieß kann der Urheber der Ordnung, Weisheit und Güte in der Welt seyn. Dieß Wesen muß die Vernunft als ewig denken, weil sie gar keinen Grund seines Daseyns denken könnte, wenn sie nicht sein Daseyn in ihm selbst gegründet dächte. Dieß Wesen muß sie nun auch als den Urheber der Materie und aller Kräfte in der Welt betrachten, theils weil sie keinen hinlänglichen Grund hat, die Materie und die Kräfte der Welt für ewig zu erkennen, da sie doch nicht allein als die unabhängige Ursache der Welt gedacht

dacht werden können; theils weil sie dem Wesen, welchem sie ein unabhängiges Daseyn beylegen muß, auch eine uneingeschränkte Macht zu wirken, einen allmächtigen Willen beyzulegen genöthigt ist, da dieses Wesen alle Kräfte in der Welt durch seinen Willen regiert; und weil der Glaube an ein einziges allmächtiges Wesen, das zugleich vollkommen weise und gütig ist, und nur das Beste wollen kann, einen für die Vernunft hinreichenden Grund des Daseyns der ganzen Welt darbeut, und die Vernunft nur diesem Wesen und keinem andern außer demselben, ein nothwendiges Daseyn beyzulegen, hinreichende Gründe findet. So ist es der Vernunft einleuchtend, daß ein Gott, ein ewiger, allmächtiger, allwissender, vollkommen weiser und gütiger, heiliger, gerechter und wahrhaftiger Schöpfer der Welt und der Menschen, Urheber der Vernunft, und aller Wahrheit und alles Guten, aller Weisheit und Tugend der Menschen, und der Ordnung aller Dinge in der Welt sey.

Dieß ist auch die Philosophie der Bibel, oder eine getreue Entwickelung der Gründe, durch welche die Bibel den Menschen anweiset, sich vom Daseyn Gottes zu überzeugen. Ueberall beschreibt sie Gott, als den Urheber aller Wahrheit und Weisheit, und alles Guten, welches der Mensch erkennt, will und thut. Gott giebt den Weisen Weisheit, und den Verständigen Verstand. Er hat es dem Menschen gesagt, was recht und gut ist, was er, dem sie Gehorsam schuldig sind, von ihnen fordert, nämlich recht thun und liebreich handeln, und in Demuth, mit vernünftiger Anerkennung ihrer gänzlichen Abhän-

hängigkeit von ihm, dem folgen, was er sie lehrt. Er hat den Menschen seinen Geist gegeben, dem der gute tugendhafte Mensch folget. Er giebt allen, diesen seinen Geist, die ihn darum bitten; die ernstlich nach Weisheit trachten, erhalten dieselbe von oben herab. Und wie könnte der Mensch, den die Vernunft lehrt, was recht und gut ist, wenn er glaubt, daß Gott durch die Vernunft ihn lehre, noch zweifeln, daß Gott das von ihm fordre, was er ihn als recht und gut erkennen und wählen lehrt? Wird also nur die Erkenntniß der Wahrheit des Rechts und des Guten, oder die Weisheit der Menschen, und eine durch eine solche Erkenntniß bestimmte Gesinnung, oder die Tugend der Menschen, und die Vernunft selbst, als abhängig von dem Unterricht gedacht, den der Mensch aus der Betrachtung der ihn umgebenden Welt schöpft, wie die Geschichte, Erfahrung und Selbstbeobachtung lehren; und wird also die nothwendige Ursache der Dinge und ihrer Ordnung in der Welt, als mitwirkende Ursache aller Weisheit und Tugend der Menschen gedacht: wie könnte sie denn anders, als weise und gütig, heilig und gerecht gedacht werden? —

V. Sind wir so durch die Betrachtung der Welt zur Ueberzeugung davon gelangt, daß die Vernunft nothwendig den Glauben an einen weisen und gütigen, heiligen und gerechten Schöpfer fordere: so sind wir erst im Stande, den Endzweck der Welt völlig richtig und gewiß zu erkennen, und jede einzelne Begebenheit derselben gemäß zu beurtheilen. Nun sehen wir nicht blos Ordnung, Zweckmäßigkeit und Kunst

in der Einrichtung der Natur. Nun sehen wir überall Weisheit und Güte. Wie in einem sehr bequem, zweckmäßig und geschmackvoll eingerichteten Hause, von welchem wir wüßten, daß ein guter Mann dasselbe zur Wiederherstellung und Verpflegung armer Kranken habe bauen, und so einrichten lassen, wir überall Spuren seiner weisen Güte in der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Einrichtung entdecken: so auch in der Welt, denn wir wissen, ihr Schöpfer ist unendlich weise und gütig. Vollkommenheit und Glückseligkeit, so viel wir können, zu befördern, alles so gut zum gemeinen Besten einzurichten, als wir können, das ist die Regel unsers Verhaltens, die er durch die Vernunft uns bekannt macht. Es ist also auch sein Endzweck und heiliger Wille, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu bewirken, und dieß ist folglich der Endzweck der ganzen Schöpfung und Regierung der Welt. Wir sehen übrigens leicht es ein, daß die Regierung der Welt für uns nothwendig undurchschaulich seyn müsse, da die Welt eine unabsehliche Reihe von Ursachen und Wirkungen ist, und wir nur einen so kleinen Theil derselben erkennen. Wir sehen oft nicht ein, warum dieß oder jenes das Beste für die Welt sey, weil so wenig von den Wirkungen und Folgen uns bekannt ist, die dasselbe in der Zukunft hervorbringen wird. Wir können nicht wissen, was für uns das Beste ist, weil wir nie die Folgen einer Sache in der Zukunft gewiß vorhersehen können. Aber was recht und unrecht, gut oder böse, dem Willen Gottes gemäß oder nicht gemäß ist, das können wir wissen,

und weil wir gewiß sind, daß Gott nur unser Bestes wollen kann: so sind wir auch gewiß, daß dasjenige, was recht und gut ist, auch für uns das Beste sey.

VI. Vergleichen wir nun die Welt, wie wir sie kennen, mit unsrer Ueberzeugung, daß ihr Schöpfer so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich bewirken wolle: so finden wir in derselben unzählige Erfahrungen, die uns in dieser Ueberzeugung befestigen, aber keine einzige, die wir als unvereinbar mit jenem Zwecke Gottes zu betrachten genöthigt wären. Denn 1) diejenigen Veränderungen in der Welt, welche wir physische Uebel nennen, das ist solche, welche den lebenden Wesen einen Verlust ihrer Güter, ihres Lebens, oder doch unangenehme Empfindungen verursachen, und in der leblosen Natur zerstören, was den Lebenden sonst hätte vielfältig nützlich werden können, Stürme, Ungewitter, Ueberschwemmungen, Ausbrüche feuerspeyender Berge, übermäßige Kälte oder Hitze, das Daseyn der Insecten und aller den Menschen nicht unmittelbar nützlichen Thiere, der Gifte, u. s. w. samt allen Schäden, die daraus entstehen, können ohne Widerspruch als blos relative Uebel betrachtet werden, die nothwendig waren, wenn nicht größere Güter in der Welt fehlen sollten, und folglich mit Recht in Beziehung auf das Ganze der Welt als das Beste beurtheilt werden, weil wir überzeugt sind, daß Gott nichts anders, als das Beste wollen kann. Lehrt uns nicht selbst die Kenntniß der Natur, so weit wir sie kennen, einen großen und mannigfaltigen Nutzen der uns verderblich scheinenden Naturanstalten?

ten? Wie nothwendig sind Stürme und Ungewitter, um die Luft zu reinigen und gesund zu erhalten! Gerade eine solche Luft, wie die Luft auf unsrer Erde, war für uns Menschen, und für die meisten Thiere auf der Erde, zu ihrem Leben nothwendig; und eine solche Luft bedarf der Reinigung durch Stürme und Ungewitter! Was ist hier der Schaden in Vergleichung mit dem größern Nutzen? Eben so ists mit Ueberschwemmungen der Ströme und Meere. Unendlich groß ist der Nutzen der Meere und Ströme, nicht blos für Menschen, sondern auch als ein Element, durch welches das Daseyn und Leben von Millionen mal Millionen lebender und sich ihres Lebens freuender Geschöpfe, die nur in diesem Elemente leben konnten, möglich ward. Wenn man dieß bedenkt, und zugleich erwägt, wie viel die Meere und Ströme theils zur Fruchtbarkeit der Erde, theils zum Wohl der Menschen beytragen: so verdient der Schaden, den Ueberschwemmungen verursachen, gar nicht in Anschlag gebracht zu werden. Den unmittelbaren Nutzen der Vulcane wissen wir freylich nicht. Aber gewiß ist es doch, daß das Feuer überhaupt, und auch besonders das in den Tiefen der Erde verborgene Feuer, zu den nothwendigsten Bedürfnissen in der irdischen Schöpfung gehörte, und daß wir dem Daseyn desselben einen großen Theil der Fruchtbarkeit der Erde, eine unzählige Menge von Erzeugnissen, von Lebensbedürfnissen, von Künsten und von Bequemlichkeiten verdanken, gegen welche der Schade der Vulcane wie nichts zu achten ist. Kälte oder Hitze übermäßig zu nennen,

ist eine bloße Unart solcher Menschen, die nur mit dem zufrieden sind, was ihren Neigungen und Begierden angenehm ist. Warum die eine oder die andre eintritt, wissen wir so wenig, als es uns bekannt ist, warum die Witterung den einen Tag so, und an dem andern Tage anders ist. Für uns Menschen ist wenigstens, wenn wir nur thun, was wir sollen, weder die eine, noch die andre, unerträglich. Wenige Thiere kommen dadurch um, und die Früchte der Erde werden zum Theil dadurch für uns unbrauchbar. Aber was sind diese nachtheiligen Folgen der Witterung, in Vergleichung mit den Wohlthaten, die wir derselben verdanken, die so unzählig, so groß und mannigfaltig sind, daß nur der beständige und gewöhnliche Genuß derselben unachtsam auf sie machen, nie aber, sobald wir anfangen, auf sie zu achten, ohne die größeste Bewunderung daran gedacht werden kann! Klagt jemand über die Insecten und über schädliche Thiere? Die Vernunft stimmt nicht in diese Klagen ein. Sie entdeckt vielmehr im Daseyn derselben, und der zahllosen Gattungen und Arten der Lebenden überhaupt, die großentheils nur durch Vergrößerungsgläser bemerkt werden können, eine Bestätigung der Wahrheit, daß des Schöpfers Güte unendlich, ganz unermeßlich sey; indem er so vielen Lebenden, als nur möglich waren, Leben und Freude giebt. Sie dienen wieder andern Thieren zur Nahrung, die auch nicht hätten seyn können, wenn sie nicht gewesen wären. Dadurch wird ihre Zahl immer so eingeschränkt, daß ihr Daseyn mit dem Wohl des Ganzen bestehen kann. Wo sie zu

zahl-

zahlreich und zu schädlich werden, da haben die Menschen meistens ihre Feinde ausgerottet. Wir kennen zum Theil ihren Nutzen nicht; aber daß auch sie zum Wohl des Ganzen beytragen, ist uns so gewiß, so gewiß uns die Ueberzeugung von der Güte des Schöpfers ist! — Klagt jemand über das Heer von Krankheiten und Schmerzen, und über den Tod, dem alles, was auf der Erde lebt, unterworfen ist? Krankheiten und Schmerzen sind die Ausnahme von der Regel, und Gesundheit und Wohlbefinden ist so sehr der gewöhnliche Zustand der Lebenden, daß eben deswegen der seltne Umstand vorzüglich bemerkt wird, daß dieß bey einem oder dem andern nicht so ist. Krankheit und Schmerz und alles Unangenehme ist nur die Würze der Gesundheit und alles Angenehmen, um es noch angenehmer zu machen. Und wie viel tragen beyde zur Geistesbildung der Menschen bey! Wie viele Menschen werden durch sie leichter und schneller, als sie es sonst geworden wären, Herren über ihre sinnlichen Neigungen, und zu ernstlichen Vorsätzen geleitet, sich der Tugend zu weihen! Wie viele Tugenden können nur da geübt, wie edle Geistesvorzüge nur da errungen werden! Die Kürze der Dauer des Lebens der Thiere mancher Art, und der Tod der Thiere, ist kein Einwurf wider des Schöpfers Güte. Nur eine Zeitlang konnten sie, in Verbindung mit dem Endzweck, so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, zu bewirken, auf der Erde leben. Sie wissen ihren Tod nicht vorher und fürchten ihn nicht. Und wer weis, wozu die Seelen der Thiere nicht vielleicht noch wei-

ter, als sie hier gelangten, im Weltall bestimmt sind? Wer weis, wie manchen Zustand, auf einen kleinern Kreis der Thätigkeit und des Genusses eingeschränkt, eine Seele erst durchwandern muß, ehe sie einer ausgebreitetern Wirksamkeit und einer vollkommneren Glückseligkeit fähig wird? Für den menschlichen Geist ist ein ewiges Leben bestimmt. Er lebt hier nur so lange, so lange er der Uebung hier bedarf, und so lange es mit seinem möglichstgrößesten Wohl, und mit dem möglichstgrößesten Wohl des Ganzen bestehen kann, daß er hier lebe. Also die physischen Uebel auf der Erde sind für den, der an Gottes Güte glaubt, gar kein gültiger Einwurf gegen diesen Glauben, der auf andern hinlänglich sichern Gründen, und besonders auf der Ueberzeugung beruht, daß der Urheber der Natur durch dieselbe die Menschen zur Erkenntniß des Rechts und des Guten leite, und zur Befolgung der Gesetze einer weisen Güte auffordre.

Aber auch 2) die moralischen Uebel in der Welt, oder daß Menschen zum Theil nicht den Gesetzen des Rechts und des Guten folgen; sondern sich zum Theil gerade das Gegentheil, das Unrecht und Böse, zur Regel machen, ist kein Einwurf wider den Glauben an Gottes Güte. Denn auch der, der unrecht thut, und selbst der, der das Unrecht und das Böse will, kann doch den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, den Unterschied des Guten und Bösen, nicht leugnen. Auch ihm macht seine Vernunft diesen Unterschied bekannt; auch ihn fordert sie auf, das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen;

auch

auch ihm also macht sich der Urheber seiner Natur als heilig und gütig bekannt. Aber der Mensch kann seiner Natur nach nur durch Selbstthätigkeit sich die Kraft erwerben, seine sinnlichen Begierden durch die Vernunft zu beherrschen. Wenn er noch Böses thut, oder gar noch das Böse will: so liegt das nur an ihm, nämlich daran, daß er noch nicht die Selbstthätigkeit in der Uebung der Vernunft angewendet hat, welche anzuwenden Gott ihn auffordert, da er ihm durch Vernunft und Gewissen sagt, daß er unrecht und böse gesinnet sey und handle. An den Umständen liegt es nie, daß der Mensch das Böse will; sondern nur an ihm selbst. Gott setzt einen jeden in die zu seiner Besserung angemessensten Umstände, wenn gleich sich der eine früher, der andere später bessert. Gott wollte sein Daseyn, nicht damit er Böses thun; sondern daß er sich bessern, und gut, und zum gemeinen Wohl wirksam und thätig, und selbst glücklich werden sollte. Sollte der Allgütige das Daseyn des Menschen darum nicht wollen, weil er vielleicht eine Zeitlang viel Böses thut? Er hat den Entwurf der Ordnung der ganzen Welt so gemacht, daß keiner ohne seine Schuld durch den bösen Menschen an seiner wahren Glückseligkeit leidet. Mag der Böse dem guten Menschen irdische Güter rauben: so kann dieser um desto mehr an Tugendübung und Geistesvorzügen, und dadurch künftig an höherer Glückseligkeit gewinnen! Es war dem guten Menschen gut und nützlich, den Verlust zu leiden! Mag er ihm das irdische Leben rauben? Er kann nicht seine Seele, nur seinen Leib kann er

tödten, und auch den nicht, ohne Gottes Zulassung! Gott führt seinen Geist auf einen neuen Schauplatz zu vollkommnerer Wirksamkeit und Glückseligkeit! Mag es scheinen, daß der Böse viel Gutes in der Welt hindre? Dieß Gute sollte nach dem Willen Gottes noch nicht geschehen. Es war besser für die Welt, daß es zu einer andern Zeit, und an einem andern Orte segenreicher in seinen Folgen und Wirkungen geschah! Wir müssen nur Gutes thun, und nicht müde werden; aber den Erfolg Gott überlassen! Wir müssen nichts Böses zulassen, wenn wir es hindern können! Aber wenn wir es mit aller unsrer Kraft nicht hindern können: so läßt Gott es zu, weil er weis, wie diese Zulassung zum Wohl des Ganzen gereicht. Wie viele gute Gesetze, Anstalten, Einsichten, Grundsätze der Menschen, sind eine Frucht der Erkenntniß, die durch böse Thaten böser Menschen erst recht deutlich und wirksam ward, indem man die Nothwendigkeit einsehen lernte, solchem Unwesen künftig zu steuern! Auch kann der Böse sich damit weder in Absicht bürgerlicher, noch in Absicht göttlicher Strafen entschuldigen, daß er sie nicht verschuldet habe, theils weil seine Sinnlichkeit noch für seine Vernunft zu stark gewesen sey, theils weil Gott doch alles zum Wohl des Ganzen ausschlagen lasse. Eben darum muß die Obrigkeit das Böse strafen, und eben darum kann Gott das Böse nicht ungestraft lassen, damit der Böse endlich einmal selbst zum Nachdenken komme, und damit andre böse Menschen zum Nachdenken erweckt, und ähnliche böse Thaten künftig möglichst verhütet werden. Er wußte, daß das, was er that, böse war, und daß obrigkeitliche und göttliche Strafen

sen dem Bösen gedrohet seyn. Daß er dennoch sich nicht abhalten ließ, das Böse zu thun, das ist eben ein Beweis, daß er nicht anders, als durch die wirkliche Vollziehung der Strafe künftig vom Bösen abgehalten werden konnte, und daß also die Strafe theils zu seiner Besserung, theils zum Besten der Welt, nothwendig war. Gott straft nicht eher und nicht härter, als es nöthig ist, und dieß soll auch die Regel der Menschen seyn. Aber ist die Strafe nothwendig: so muß sie vollzogen werden!

Also nichts in der Welt, weder das physische, noch das moralische Uebel ist von der Art, daß es uns ein Einwurf wider den Glauben an einen weisen, gütigen und allmächtigen Urheber der Welt seyn könnte. Denn die Betrachtung der Welt lehrt uns, daß nicht Unvollkommenheit, Verderben und Elend, sondern immer mehr Vollkommenheit, immer mehr Gutes und immer mehr Glückseligkeit, die Wirkung und Folge des Weltlaufs und der Regierung der Welt ist, und daß der Gedanke vollkommen der Vernunft gemäß ist, daß diese Uebel nicht fehlen konnten, wenn die möglichstgrößeste Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit bewirkt werden sollte, so daß sie in Beziehung auf das Ganze dem Endzweck einer unendlichen Güte nicht zuwider waren. Wir werden in dieser Ueberzeugung desto mehr befestigt werden, wenn wir nun auf das einleuchtende Uebergewicht des physischen und moralischen Guten in der Welt unsre Aufmerksamkeit richten!

Zuerst also, welch eine Fülle von Zeugen der Weisheit und Güte Gottes sehen wir über uns, und

um und neben uns, in der vergangenen Zeit und in der Zukunft, in der ganzen vernunftlosen Natur! Ueber unserm Haupte, dem der Schöpfer unsrer Natur, als einen uns vor allen Lebenden auf der Erde eigenthümlichen und unterscheidenden Charakter unsers Leibes, eine gen Himmel empor gerichtete Stellung gab, weil wir die Wunder seiner Allmacht, Weisheit und Güte, betrachten und erkennen konnten und sollten; über unserm Haupte wölbt sich ein unermeßlicher Raum, in welchem unsre Vernunft keine Gränze und kein Ende erkennen kann, so wie sie sich den Schöpfer des Weltalls nicht anders, als unbegrenzt wirksam und durch keinen Raum umschränkt zu denken vermag, da sie ihn, als in Absicht seines Daseyns unabhängig, als die durch einen allmächtigen Willen wirkende Ursache alles dessen, was außer ihm da ist, denken muß. So stimmt auch hier dasjenige, was die Betrachtung der Welt uns lehrt, mit dem überein, was die Vernunft für eine nothwendige Folgerung aus dem Begriffe von einem einigen geistigen Urwesen, zu welchem die Betrachtung der Welt sie nöthigt, erkennen lehrt. Auch wenn wir unsere Augen mit den größten vergrößernden Ferngläsern waffnen, entdecken wir nicht allein immer mehrere, vorher noch nicht entdeckte Sonnen, in Fernen, deren Abstand kaum eine menschliche Zahl zu bezeichnen vermag; sondern auch Tausende von Sonnen, die, ungeachtet ihres unsäglichen Abstandes von einander, uns so an einander gedrängt erscheinen, daß ihre Erscheinung für uns in ein Stralenmeer zusammenfließt. Wir entdecken nur immer neue Bestäti-

tigungen unserer Ueberzeugung, daß die Welt grenzenlos und ohne Schranken ist, wie es ein Werk des Unendlichen nothwendig seyn muß!

In diesem grenzenlosen Raume sind zahllose Weltkörper so neben einander geordnet und mit einander verbunden, daß sie nach unwandelbaren Gesezzen die ihnen angewiesenen Bahnen durchlaufen. Das Gesetz der Stetigkeit, das einzige, welches wir als das Gesetz untrüglicher Weisheit und unbegrenzter Macht denken können, ist allen Himmelskörpern vorgeschrieben. Ein eingeschränkter Verstand findet in der Folge noch immer, nach erlangter neuer Einsicht, etwas zu ändern und zu bessern. Eine eingeschränkte Macht kann nicht alles auf einmal in die beste Ordnung bringen. Aber der Unendliche gab der Welt die ewigen Gesetze, die er ihr einmal gab, für die Ewigkeit. Wir sehen hier nicht, wie die Laune und eigensinnige Willkühr pflegt, den Weltlauf heute diesen und morgen jenen Gesetzen folgen. Keinem Wechsel unterworfen bleibt er nach Jahrtausenden derselbe, der vor Jahrtausenden war; ganz dem Begriffe gemäß, den uns die Vernunft uns von dem Urheber des Weltganzen, der auch der Urheber der Vernunft und aller Weisheit und Tugend ist, machen lehrt. Diesem Begriffe folgen wir weiter bey der Betrachtung des Weltalls. Wir leiten aus demselben den Schluß her, daß wie auf unsrer Erde der Schöpfer so unzählichen Gattungen und Arten lebender Wesen, und den vernünftigen Menschen ihren Aufenthalt anwies, auch alle übrigen Weltkörper, lebenden und vernünftigen Wesen zur Wohnung bestimmt, ein nicht

min-

minder, als unsre Erde, herrlicher Schauplatz der Weisheit und Güte Gottes seyn, die gewiß allen möglichen unzähligen Ordnungen vollkommnerer vernünftiger Wesen, als wir Menschen sind, deren wir uns, bey dem unendlichen Abstande der hier erst beginnenden Vollkommenheit unsers Geistes von der unendlichen Vollkommenheit Gottes, unendlich viele denken können, ihr Daseyn gegeben habe. Auch diesem Schlusse entspricht die Erkenntniß, welche wir von den übrigen Weltkörpern durch vernünftige Schlüsse erlangen können. Wir sind nämlich genöthigt, sie fast alle, so fern sie nicht von unsrer Sonne ihr Licht erhalten, für eben so viele Sonnen zu erkennen, oder für solche Weltkörper, die darin unsrer Sonne ähnlich sind, daß sie ein eigenthümliches Licht ausstrahlen. Und gerade dieß ist jenem Schlusse gemäß. Bedenken wir die Wirkungen der Sonne auf unsrer Erde, auf welcher sie Leben und Wohlseyn, und Fruchtbarkeit für alle Lebende befördert; was ist denn natürlicher als der Gedanke, daß jene unzähligen Sonnen einen mit der unsrigen übereinstimmenden Zweck haben, Weltkörper zu erleuchten, auf welchen Millionen unsrer Brüder, uns ähnliche vernünftige Wesen, ihres Lebens froh genießen, und sich zu einer immer höhern Vollkommenheit nnd Glückseligkeit veredeln. Wozu nämlich diese Sonnen, wenn sie nicht Leben und Wohlseyn und Fruchtbarkeit durch ihre milden Stralen ausströmen sollten? Und warum sollten sie das, wenn nicht Lebende dieses Guten genießen, nicht Vernünftige desselben sich zu ihrer Veredlung und ihrer Glückseligkeit bedienen sollten?

Will nicht der Mensch mit dem, was er macht, das bewirken, was wie er weis, dadurch bewirkt werden kann? Und sein Schöpfer, der dem Menschen die Vernunft gab, sollte nicht das Beste wollen, welches der Zweck seiner Werke seyn kann! — Wäre die Welt ein Klumpen roher ordnungsloser Materie, welche der Mensch erst ordnen, und in eine der Vernunft gemäße Verbindung setzen müßte: so würde die Vernunft uns die Welt nicht als ein Werk der vollkommensten Vernunft zu betrachten erlauben, noch weniger aber uns nöthigen, sie als ein solches Werk zu betrachten. Wer auf eine wüste Insel käme, und dort keine Spur von menschlicher Kunst und Geschicklichkeit entdeckte, der würde auch nicht auf den Gedanken kommen, daß Menschen, gesetzt auch, daß einmal einige dahin verschlagen wären, diese Insel zu ihren Zwecken bebaut, und nach Vernunftgesetzen bearbeitet hätten. Aber wenn er auf einer wüsten Insel einen wohlgeordneten Pallast fände, versehen mit allem, was zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen der Menschen dienen, und was die Kunst und Geschicklichkeit der Menschen dazu erfinden und beytragen kann: wird er da noch Anstand nehmen können, zu schließen, daß dieß ein Werk menschlicher Vernunft sey? Und ein solcher herrlicher mit Pracht und Gütern angefüllter Pallast, und noch unendlich herrlicher und wohlthätiger, ist die Welt für den Menschen. Eine unermeßliche Fülle von Kräften, auf das zweckmäßigste geordnet und mit einander verbunden, ist um ihn her wirksam, zum Wohl aller Lebenden und zu seinem Wohl. Er bedarf nichts zu seinem Wohlseyn, was

nicht für ihn da ist, wenn er nur alle Schätze, die in diesem großen Pallaste für ihn da sind, sich erst recht bekannt gemacht, und sie recht gebrauchen gelernt hat, und indem ihn sein natürliches Bedürfniß dazu antreibt, diese Schätze recht kennen und gebrauchen zu lernen: so veredelt er auch eben dadurch seinen Geist, und sammelt sich durch Urtheile, Schlüsse und Folgerungen, einen Schatz von Weisheit und Erkenntniß, von Grundsätzen und Gesinnungen, die ein Eigenthum seines Geistes werden, ihn auf seine hohe Würde und Bestimmung aufmerksam, ihm seinen Schöpfer und dessen heiligen Willen bekannt machen, und ihm die Unsterblichkeit seines Geistes verbürgen. Die Sonne weicht von ihrem Verhältniß zur Erde niemals ab. Frühling und Sommer, Herbst und Winter, folgen in stetiger Ordnung auf einander. Regen und trockne Zeit, Wind und stille Luft, Hitze und Kälte, Tag und Nacht, erhalten durch ihren unaufhörlichen Wechsel, der Erde ihre Fruchtbarkeit. Alles hat seine Zeit, die der Mensch nur beachten darf, und auf die er sich dann verlassen kann. Alles hat seine Ordnung, worin es erfolgt, sein Gesetz, nach welchem es geschehen muß. Der Saame, zur rechten Zeit und auf die rechte Art gesäet keimt auf und wächst und gedeiht, und trägt seine bestimmte Frucht. Wie vieles muß sich vereinigen, um nur eins der unzählichen Gewächse der Erde zu seiner Reife zu bringen! Es mußte gerade das Verhältniß der Sonne zur Erde, gerade die Beschaffenheit der Luft, der Grad der Wärme, das Maaß der Feuchtigkeit, die Beschaffenheit des Wassers und

der

der Erdart, und vor allen gerade die Beschaffenheit des Saamens seyn, in welcher der wunderbare Keim enthalten ist, den die Wärme und Luft und Wasser, aufschwellen und aus demselben die Wurzel entwickeln, die durch ihre Röhren die ihr angemessenen Säfte und Theile aus der Erde an sich zieht, und so zu einem schönen Ganzen aufwächst! Und wie unzählich sind die Gattungen und Arten der Gewächse! Und keine vergeht auf der Erde! Wer hat denn dieses wunderbare Verhältniß der Dinge so zusammenstimmend geordnet? Wer hat der Sonne, wer der Erde, gerade den Standpunct gegen einander angewiesen? Wer hat gerade so die Luft, so das Wasser, so das Feuer und die Materie der Wärme mit einander in Verbindung gesetzt, gegen einander abgewogen, zu einander in ein Verhältniß gesetzt? Wer hat diesen Wurzeln der Gewächse die Beschaffenheit gegeben, vermöge welcher sie fortdauern, bis andre ihnen ähnliche aus ihrem Saamen erwachsen sind? Wer hat dem Saamen die Beschaffenheit gegeben, unzählige ihm ähnliche Saamen in dem Gewächse, welches er aus der Erde hervortreibt, zu entwickeln? Ist es nicht eine Schande für die Vernunft des Menschen, wenn sie bey einer solchen, Millionen mal verschieden gearteten, und doch überall so vollkommen zweckmäßigen, Verbindung der zahllosen Kräfte, die ihr die Welt in ihrer steten harmonischen Wirksamkeit zeiget, sich mit dem kahlen Ausspruch befriedigen will: daß sie nicht wissen könne, wie diese Kräfte entstanden, und ob sie nicht durch bloße Naturnothwendigkeit so an einander gekettet seyn?

Heißt

Heißt das nicht auf ihren Vorzug, den Unterschied zwischen bloßer Naturnothwendigkeit und zwischen vernünftiger Wirkung zu erkennen, Verzicht thun? Muß sie nicht da vernünftige Wirkung anerkennen, wo eine Ordnung ist, welche die Vernunft nicht vollkommener denken kann? eine Ordnung eines Ganzen, dessen Inbegriff nur zu fassen, und auf einmal deutlich zu übersehen, keine menschliche Vernunft vermögte; eine solche Ordnung für eine durch bloße Naturnothwendigkeit, ohne Mitwirkung eines vernünftigen Wesens, mögliche Wirkung halten, das heißt wahrlich die Naturnothwendigkeit über die Vernunft erheben, und läßt sich nur dann von einem Menschen erwarten, wenn er entweder, wie der grobe Materialist, den Menschen für eine Maschine, und das, was wir Vernunft nennen, selbst für eine bloße Wirkung des Mechanismus hält; oder wenn er, wie die neuern Philosophen, den Werth und die Würde der Vernunft nicht in das setzt, was sie bewirkt, sondern blos in eine transscendente und idealische Freyheit und von der Natur unabhängige Gesetzgebung. Wer zwischen beyden Abwegen den Mittelweg der gesunden Vernunft einschlägt und nie verläßt, wer an der einen Seite erkennt, daß der Mensch durch die Natur zu nichts gezwungen, daß er vielmehr alles, was er wird, nur durch Selbstthätigkeit seines Geistes wird, wovon sich ein jeder durch Selbstbeobachtung und Selbstbewußtseyn überzeugen kann; aber auch an der andern Seite es nicht verkennt, daß der Mensch der Beyhülfe der Welt außer ihm zu seiner Ausbildung und Veredlung zur Weisheit und Tugend

nicht

nicht entbehren kann, und das nicht allein der gute Wille, sondern auch die Fertigkeit zu gemeinnützigen Thaten, den Werth des Menschen bestimmt, welchen zu erlangen die Vernunft ihn fähig macht: der muß nothwendig schließen, daß dasjenige, was nicht einmal durch menschliche Vernunft möglich wäre, durchaus nicht ohne Vernunft, sondern nur durch eine über die menschliche sehr weit erhabene Vernunft möglich sey; und da er das Weltganze für unbegrenzt erkennt: so muß er auch urtheilen, daß dasselbe nur durch eine unbegrenzte Vernunft habe so geordnet werden können! Ein Instinct, ein vernunftloser Naturtrieb, kann nichts mehr bewirken, als das, worauf er begrenzt ist. Dieß gilt auch vom vollkommensten Thiere. Nur ein vernünftiges Wesen hat ein unbegrenztes Erkenntnißvermögen. Mag der Mensch anfänglich vieles von Thieren gelernt haben. Mag ihn der Bienen oder der Bieber kunstvoller Bau zum Bauen, der Spinne Gewebe zum Weben, der Nautilus Kähne mit Rudern und Segeln zu machen und zum Schiffen auf dem Wasser zu gebrauchen, veranlaßt haben! Wie einleuchtend ist dennoch der Unterschied der Naturnothwendigkeit und der Vernunft? Bienen, Biber, Spinnen und Nautiluſſe, kommen niemals weiter, als sie vor Jahrtausenden waren. Sie bauen und machen, was sie bauen und machen, immer auf ähnliche Weise. Da sehen wir Naturnothwendigkeit deutlich durch zwingende Naturkraft begrenzt. Aber die Vernunft des Menschen ist unbegrenzt, denkt immer weiter dem Erkannten nach, vergleicht und beurtheilt es, und

folgert und schließt aus dem Erkannten auf das Unbekannte, macht immer neue Entdeckungen, erfindet immer neue Zwecke, und neue Mittel, um sie zu erreichen. Sie leitete den Menschen zu allen Erfindungen, Einsichten, Kenntnissen, Wissenschaften, Grundsätzen und allgemeinen Gesetzen, die von ihren Vorzügen zeugen. Und dennoch sollte sie den Ausspruch thun können, daß die Weltordnung ohne Vernunft möglich sey? Unmöglich!

Nur ein unendlicher Verstand konnte die Millionen Mittel und Zwecke, die in der Welt ein Ordnung und Zweckmäßigkeit überall offenbarendes Ganzes ausmachen, so mit einander verbinden; das Gleichgewicht bestimmen, welches sich unter den mannigfaltigen Gattungen und Arten der Thiere findet, die großentheils gleichsam darauf auszugehen scheinen, sich unter einander zu zerstören, und dennoch, sich dessen selbst ganz unbewußt, eben dadurch das regelmäßige Verhältniß jeder Gattung und Art zum Ganzen erhalten. Wie bewundernswürdig ist der Instinct der Thiere! Wie sicher leitet er sie so, daß er sich bey manchen von der Vernunft, nur durch die unüberschreitbare Grenze unterscheidet, in die er eingeschlossen ist! Wo ist die Naturkraft, die die ersten Thiere jeder Art, die ersten dieser bewundernswürdigen Geschöpfe, mit dem Vermögen begabt, stets ihr Geschlecht auf der Erde zu erhalten, und mit so angemessenen Trieben ausgestattet, bilden konnte? Nur ein unendlicher Verstand, als Urheber der Welt gedacht, kann als der Grund des Daseyns so wunderbarer Wesen gedacht werden, da sie doch nicht als

ewig gedacht werden können, sondern einmal entstanden seyn müssen!

So zeugen Himmel und Erde durch die Ordnung, welche die Vernunft in denselben erkennt, für die Wahrheit, daß ein Gott ist. So und noch vernehmlicher zeugt das Daseyn des menschlichen Geschlechts, mit allen seinen natürlichen und sittlichen Vorzügen, für diese Wahrheit. Die Vernunft des Menschen dringt ihm die Erkenntniß der Wahrheit auf, daß er ein Geschöpf eines unendlich weisen, mächtigen und gütigen Schöpfers ist, dessen Fürsehung über der Erhaltung, Veredlung und Beglückung des Geschlechts der Menschen waltet. Er kann die Abhängigkeit seines Daseyns und seiner Vernunft nicht verkennen. Sein Leben nicht allein, sondern auch sein Vernunftvermögen, und die Ausbildung desselben, und alle Erkenntniß, nicht blos des Nützlichen und Angenehmen, sondern auch des Rechts und des Guten, verdankt er jener wohlthätigen Ordnung der Welt, deren Mitglied er ist. Zwar kann ihn nichts außer ihm zwingen, so oder anders zu denken, zu urtheilen, zu wollen und zu wählen. Zwar kann er nichts werden und thun, ohne Selbstthätigkeit. Aber diese Selbstthätigkeit ist ihm mit seinem Daseyn gegeben, und sie bedarf der Verbindung mit andern Menschen, und der Hülfe, Belehrung, Anleitung, Ermunterung von andern Menschen, und der Gegenstände der Erkenntniß, die ihr von außen gegeben werden, und welche sie allein sich nicht schaffen kann. Ohne Hülfe von außen würde kein Mensch geworden seyn, was er ist, so wenig, als ohne eigne Selbst-

thätigkeit. Nun kann der wohlunterrichtete Mensch nicht zweifeln an dem Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, Güte und Bosheit, den die Vernunft ihn kennen lehrt. Er kann nicht daran zweifeln, daß es das Beste wäre, wenn alle Menschen gerecht und redlich, treu und aufrichtig, liebreich und gütig, keusch und züchtig, wohlthätig und mitleidig, edel und gemeinnützig, arbeitsam und genügsam, sparsam und mäßig dächten und handelten, und daß also billig alle Menschen so gesinnt seyn und handeln sollten, wenn sie ihr wahres Bestes befördern und der Vernunft folgen wollten. Er erkennt Gesetze der Weisheit und Tugend, welche die Vernunft ihm bekannt macht. Er ist nur dann mit sich selbst zufrieden, wenn er es sich bewußt ist, diesen Gesetzen gefolgt zu seyn. Er bemerkt einen Schatz von Weisheit und Tugend unter den Menschen, der sich immer mehr vergrößert hat, von Jahrhundert zu Jahrhundert, und so viele weise und gute Gesetze, Anordnungen und Grundsätze unter den Menschen zu Wege gebracht hat. Und dieß alles läßt ihm keinen Zweifel an der Wahrheit übrig, daß der Urheber der Welt, der durch die Ordnung der Welt die Menschen zur Vernunft, zur Weisheit und Tugend erzieht, vollkommen weise und gütig sey.

Von dieser Ueberzeugung geleitet erhebt er sich durch das Vertrauen auf die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers, zur festen Hoffnung auf Unsterblichkeit, weil er nur unter der Voraussetzung derselben die Bestimmung des Menschen mit würdigen Begriffen von seinem Schöpfer vereinigen kann.

Die

Die Anstalten der Natur, die Zahl und die Arten der Lebenden bis ins Unendliche zu vervielfältigen, und allen Lebenden einen frohen Genuß des Lebens zu gewähren, sind ihm Anstalten einer weisen Güte, welche so viele Vollkommenheit und Glückseligkeit, als möglich, bewirken will; und er ahnet zugleich, wiewohl dunkel, daß alle lebende Kräfte durch mannigfaltig verschiedene Zustände nach und nach zum Bewußtseyn, und zu einer immer höhern Vollkommenheit erhoben werden. Alle Uebel in der Welt erkennt er nun mit Zuversicht für nothwendige Bedingungen größerer Güter für endliche Wesen, und namentlich die Uebel, welche die Menschen treffen, für Erziehungsmittel, sie zum Bestreben nach höherer Vollkommenheit zu erwecken. Den Grund alles Bösen, welches ein Mensch will und thut, sucht er lediglich und allein im Menschen, nämlich darin, daß dieser Mensch noch nicht gethan hat, was er thun soll, um das zu werden, was er werden kann und soll, oder darin, daß andre Menschen nicht für ihn gethan haben, was sie thun konnten und sollten. Er ist überzeugt, daß Gott jeden Menschen in die für ihn wohlthätigsten Umstände setze, und daß alles Gute in der Welt und in jedem einzelnen Menschen, wenn es gleich immer ein Werk der eigenen Selbstthätigkeit des Menschen ist, doch auch immer Gottes Werk sey, und durch Gottes Mitwirkung befördert werde!

O! Daß unsre vortreflichsten Weltweisen, die sich ein wahrhaft großes Verdienst durch die hellere Darstellung der Wahrheit erworben haben, daß Tu-

gend ganz etwas anders ist, als eigennützige Klugheit; eine Wahrheit, von der ich immer so fest überzeugt war, weil Jesu Lehre mich von Kindheit auf geleitet hat! ein Verdienst, dessen Größe und Werth für die Menschheit ich so gern und innig erkenne! O! Daß sie dieß Verdienst durch die neue Wohlthat der Wiederherstellung und unerschütterlichen Befestigung der theoretischen Vernunftbeweise für Gottes wirkliches Daseyn, wirkliche Fürsehung und Weltregierung, und die wirkliche Unsterblichkeit unsrer Seele, krönen und vollenden mögten! Das letzte Verdienst ist nicht minder groß, nicht minder wichtig und zum Wohl der Menschheit nothwendig, als das erste. Ohne Tugend hat der Mensch keinen wahren Werth. Aber ohne eine erwiesene Religion ist die Nothwendigkeit der Tugend für den Menschen selbst, wenn er für seine wahre Glückseligkeit, für sein wahres Bestes sorgen will, unerweislich, und die Vernunft könnte die Tugend selbst nicht gebieten, wenn sie Gründe hätte, das Daseyn Gottes zu leugnen. Denn für sein eignes wahres Bestes zu sorgen bleibt immer des Menschen erste Pflicht, weil kein andrer dazu so nahe verpflichtet seyn kann, als er selbst. Wäre aber kein Gott und kein künftiges Leben: so hieße für sein eigenes wahres Bestes sorgen höchstens so viel als, für einen möglichst angenehmen und dabey ehrenvollen Genuß des Lebens, und für einen guten Namen nach dem Tode der Seinigen wegen, Sorge tragen, welches denn nur Klugheit, nicht Tugend wäre. Zu erkennen, wie die Menschen eigentlich alle denken und handeln sollten, ist ein jeder

vermögend. Aber daraus allein folgt noch keine Verbindlichkeit und Nothwendigkeit für den Einzelnen, stets so zu handeln, in so fern blos von einer Verbindlichkeit gegen Menschen die Rede ist. Die Tugend bedarf der Stütze der Religion unumgänglich nothwendig. Ist ein Gott: so kann ich auf keine andre Weise glücklich werden, als durch Tugend, und sie ist daher unbedingt nothwendig, sie ist meine erste Pflicht, so wie es meine erste Pflicht ist, stets für mein wahres Bestes zu sorgen. Mögte daher künftig nicht mehr die Philosophie den Menschen so darstellen, als ob er alles aus sich selbst allein schöpfte, was er sich vorstellt, erkennt und will! Mögte es wieder erkannt werden, daß der Mensch der Weltordnung die Materie aller seiner Vorzüge, und nur daß sie ihm eigen sind, seiner Selbstthätigkeit verdankt! Mögte die Natur und ein moralisches Wesen einander nicht mehr entgegengesetzt, mögten die moralischen Wesen wieder als ein Theil der Welt, und alle Erkenntniß und Ueberzeugung vom Recht und Guten, und alle Vernunft, Weisheit und Tugend, als durch die Weltordnung befördert angesehen werden! So könnte denn auch daran nicht gezweifelt werden, daß der Urheber der Weltordnung höchst weise und gütig, heilig und gerecht sey, und so würden Religion und Tugend, diese beyden Töchter der Vernunft, mit schwesterlicher Eintracht stets zum wahren Wohl der Menschheit wirken!

# Druckfehler.

Seite 22. Z. 18. lese man: das Daseyn Gottes nicht beweisen
= 55. = 30. = nicht verkennen
= 61. = 15. = die Menschen das Gegentheil
= 68. = 20. = erkannt hat, hergenommen sind
= 89. = 10. = vom Uebergewicht der Neigung
= 142. = 30. = werden sie vermögend seyn
= 147. = 1. = jene Ehrfurcht
= 160. = 15. = nicht allein nicht misbilligte
= 164. = 5. = wenn ich ihr nur folge,
= 165. = 6. = nur möglich ist
= 176. = 4. = in welchem keine Anlage; sondern nur ein Inbegriff
= 206. = 14. = Dem, was ist,
= 220. = 3. = und in allen darin
= 235. = 8. = ist nach allein ein Comma zu setzen.
= 269. = 13. = wenn nicht
= 286. = 19. 20 = System des Mannes
= 288. = 26. = sinnliche Lust
= 301. = 10. = so verneint

# Theologische Beyträge.

## Sechsten Bandes Drittes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,

ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.

Altona,

verlegts Johann Fridrich Hammerich.

1799.

92.535

# Vorrede.

In diesem Stücke habe ich die Gründe angezeigt, auf welchen meine Ueberzeugung beruhet, daß Gott sich durch Moses und die Propheten, durch Jesum und seine Schüler, und auf die ausgezeichneste und einleuchtendste Art durch Jesum geoffenbaret habe; daß diese göttliche Offenbarung einem jeden auf eine überzeugende Weise erwiesen werden könne, und daß dieser Beweis, wenn er bündig seyn solle, nicht aus Wundern, sondern aus dem Character und der Lehre der göttlichen Gesandten, aus den Wirkungen ihrer Lehre, und aus den Umständen, unter welchen sie in der Welt eingeführt und erhalten worden ist, geführt werden müsse. Ich habe die Merkmale angegeben, an welchen ein jeder Mensch er-

kennen kann, daß und was Gott in ihm gewirket habe; wenn es gleich immer für Menschen unmöglich bleibt, in Absicht der Art, wie Gott wirke, mehr zu erkennen, als die Mittel, die er uns angewiesen hat, durch welche er an den Menschen wirket. Es ist höchst wichtig und nothwendig, sich von dieser steten Wirksamkeit Gottes zur Beförderung des Guten deutliche Begriffe zu machen; um an der einen Seite den wilden Strudel der jetzt wieder sehr gefährlich werdenden Schwärmerey glücklich zu vermeiden, aber auch nicht an der andern Seite auf die kahle unfruchtbare Sandbank des Unglaubens zu gerathen, zu welcher jetzt gerade der Strom sehr reißend hinführt! Nur der, der in allem Guten, wozu Vernunft und Gewissen ihn auffordern, Gottes Wink; und in der Stimme der Pflicht, der Vernunft und des Gewissens, Gottes Stimme mit Ueberzeugung erkennt; nur der wird so eifrig, als er soll und kann, nach allem Guten streben! Wer aber diese Ueberzeugung hat, der, und eigentlich nur der, kann sich auch durch vernünftige Gründe gewiß überzeugen, daß Gott in andern Menschen, und durch andre Menschen gewirkt habe. Es ist jetzt unumgänglich noth-

nothwendig, den Glauben an die Göttlichkeit des Berufs und der Lehre Jesu auf Gründe zu bauen, die gegen jeden Einwurf behauptet werden, und einen jeden überzeugen können, daß er der Vernunft selbst, und also Gott selbst, der durch die Vernunft in ihm redet, widerstreite, wenn er Jesu Lehre nicht glauben und folgen will. Die Zeit der blinden Religiosität ist vergangen. Befördern wir nicht jetzt durch Vernunft die Religiosität; wollen wir noch blinden Glauben fordern und befördern: so befördern wir den Unglauben und Irreligiosität. Jetzt kann durch Vernunft ein wahrer Glaube an die Göttlichkeit der Lehre Jesu befördert werden. Es ist daher Pflicht, das Mittel zu gebrauchen, welches Gott uns geschenkt hat. Mögte diese Arbeit etwas dazu beytragen, die Erfüllung dieser Pflicht zu erleichtern, und zu derselben zu erwecken! Mögte wahres Christenthum, der feste Glaube, daß Gott durch Jesum die ewigen Grundsätze aller wahren Religion geoffenbaret hat, und eine aus demselben entspringende, recht treue und eifrige Befolgung seiner Lehren, und Nachahmung seines Beyspiels, immer allgemeiner unter den Menschen sich verbreiten!

Dieß ist der innige Wunsch, womit ich jetzt diese meine theologischen Beyträge beschließe. Deswegen lege ich diesem Stücke ein Register des Hauptinhalts aller sechs Bände, und der darin vorkommenden Stellen der Bibel bey.

Kiel, den 28sten December, 1798.

D. J. C. R. Eckermann.

# Ueber
# göttliche Offenbarung, Christenthum und Naturalismus.

Schon öfter ist der Wunsch geäußert, daß ich mich noch einmal, und zwar recht ausdrücklich und bestimmt, über die von mir behauptete Göttlichkeit der Lehre Jesu auf eine Art erklären mögte, durch welche jede Ungewißheit gehoben, und es ganz deutlich würde, in welchem Sinne ich die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung annehme, und in welchem Sinne ich dieselbe für unerweislich halte. Eben diese Aufforderung ist zuletzt von einem, mir unbekannten, aber durch den Inhalt seiner Recension mir verehrungswürdigen Recensenten, in des Herrn D. Stäudlins Göttingischen Theologischen Bibliothek, B. IV. St. 2. S. 194. 195. mit einem Bewegungsgrunde begleitet, der es mir zur dringenden Pflicht macht, diese Erklärung nicht länger zu verschieben; denn der Recensent ist überzeugt, daß eine offene und ganz bestimm-

te, über diesen Punct von mir gegebene Erklärung, das sicherste Mittel seyn würde, den immer noch fortwährenden Streit zwischen den beyden theologischen Hauptparthieen auf eine Art, wobey auf alle Fälle die Wahrheit nothwendig gewinnen müßte, seiner Entscheidung näher zu bringen. Könnte ich dazu etwas beytragen: wie dürfte denn meine Verpflichtung dazu mir zweifelhaft seyn? Und darf ich gleich nur zweifelnd in der Hinsicht eine schwache Hoffnung wagen: so bin ich doch der Ueberzeugung eines Andern und Unpartheyischen die Achtung schuldig, zu thun, was ich kann, um seiner Aufforderung Genüge zu leisten.

Womit könnte ich auch diese theologischen Beyträge angemessener beschließen, als mit einer solchen offenen und unumwundenen Erklärung über ein Resultat, wozu ich die Prämissen in den meisten, einige derselben fast in allen, Theilen dieses Werks erwiesen zu haben glaube! Ich bin bey meinen Untersuchungen, in meiner Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre Jesu, durch öftere Prüfung der Gründe, auf welche ich meine Ueberzeugung baue, immer mehr befestiget worden. Andre sonst angegebne Ueberzeugungsgründe habe ich, je länger, öfter und unpartheyischer ich sie prüfte, desto weniger haltbar gefunden. Da ich aber die feste vernünftige Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre Jesu für eine der reichsten Quellen der Kraft zu allem Guten, des Trostes in allen Leiden des Lebens, und der reinsten und edelsten menschlichen Glückseligkeit

erken-

erkenne: so ist es mein innigster Wunsch, daß es mir gelinge, diese Ueberzeugung durch diese Abhandlung meinen Lesern mitzutheilen.

## Erster Abschnitt.

### Möglichstvollkommene Besserung und Veredlung, Tugend und Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen, und also der ganzen Menschheit, ist nur bey der festen Ueberzeugung möglich, daß Gott, Fürsehung, Unsterblichkeit, und gerechte Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters, nicht allein denkbar und möglich, sondern wirklich seyn, und daß der Unglaube an diese Gegenstände des Glaubens durchaus vernunftwidrig sey!

Es ist nothwendig, bey der Untersuchung des wahren Religionsglaubens, von diesem Satze auszugehen; denn der wahre Religionsglaube muß jedem Menschen als wahr, und als nothwendig um die Bedürfnisse seiner sinnlich vernünftigen Natur zu befriedigen, dargethan werden können, und wenn es eine göttliche Offenbarung für alle Menschen giebt: so

muß dieselbe diesen wahren Religionsglauben den Menschen mitgetheilt werden. Es kann einem jeden Menschen als gewiß erwiesen, und einleuchtend gemacht werden, daß er seiner Vernunft folgen müsse, um sein natürliches und nothwendiges Verlangen nach Glückseligkeit zu befriedigen; es kommt nur darauf an, den Menschen zu überzeugen, daß er nur auf dem Wege der Religion und Tugend wahre und dauerhafte Glückseligkeit erlangen könne. Ist er davon überzeugt: so ist er für Religion und Tugend gewonnen. Hingegen ist es durchaus vergeblich, den Menschen zur Religion und Tugend zu erwecken; wenn man ihm es nicht einleuchtend macht, daß er ohne dieselbe nicht allein zu keiner wahren Glückseligkeit gelangen, und nicht für sein wahres Wohl sorgen; sondern auch unvermeidlichem Verderben und Elend nicht entgehen könne. Es ist dem Menschen durchaus unmöglich, etwas zu wollen, was er nicht für das Beste hält. Es ist eine unabweisliche Forderung seiner vernünftigen und seiner sinnlichen Natur, sein wahres Wohl zu besorgen. Kein Mensch kann das wollen, was er für verderblich in Ansehung seines wahren und wirklichen Bestens hält. Es liegt immer daran, daß er Gründe zu haben meint, bey der Wahl des Bösen mehr Glückseligkeit zu erwarten, als bey der Wahl des Guten; wenn er das Böse anstatt des Guten erwählt. Wenn man also den Menschen nicht davon recht gewiß überzeugen kann, daß der Weg der Religion und Tugend der einzige Weg zu seiner wahren Wohlfahrt ist: so giebt es gar keine, für alle Menschen als Menschen angemessene, und ihnen

nen als für sie nothwendig erweisliche Religion. Kann man hingegen die einleuchtende Nothwendigkeit einer Religion zum wahren Wohl jedes Menschen erweisen; so kann sie auch einem jeden als nothwendig erwiesen, und ein jeder bewogen werden, sie anzunehmen und zu befolgen. Ein **wahrer** Religionsglaube muß aber **jedem Menschen** als wahr und für ihn nothwendig erwiesen werden können. Denn Wahrheit kann ihm nur dann zugeschrieben werden, wenn er mit allem dem übereinkommt, was die Vernunft nach allgemeinen, von jedem vernünftigen Menschen für unleugbar anerkannten Grundsätzen, über die Gegenstände des Religionsglaubens entscheidet; und solche Urtheile und Aussprüche der Vernunft müssen eben deswegen, weil sie nothwendig aus Grundsäzzen folgen, über welche alle vernünftige Menschen einig sind, allen vernünftigen Menschen als wahr einleuchtend gemacht werden können. Eine wahre, immer vollkommnere und dauerhafte Glückseligkeit, eine gegründete und sich stets erhöhende Zufriedenheit, ist das Ziel aller Bestrebungen des menschlichen Geistes. Was muß ich thun, daß ich selig werde? Dieß ist die große Angelegenheit, die wichtige Frage, die durch die Einrichtung seiner Natur jedem vernünftigen Menschen aufgegeben ist. Denn der Geist des Menschen, sobald er zu einigem freyen Gebrauch seines Vernunftvermögens gelangt ist, findet nur in dem Bewußtseyn seine Befriedigung, daß er ungehindert zu einer immer vollkommneren, seinen Bestrebungen angemessenen, Glückseligkeit sich erheben könne. Bedürfte der Mensch zur Befriedigung dieses

ses Verlangens seines Geistes nach Glückseligkeit der Religion nicht: so wäre sie, wenn sie auch als wahr erwiesen werden könnte, doch nicht für alle Menschen **nothwendig**, sondern nur ein **speculativer** Gegenstand für diejenigen, deren Beruf es mit sich brächte, sich mit der Erforschung des Erkennbaren überhaupt zu beschäftigen. Allein es erhellt aus dem **Begriff der Religion**, wenn man sie ganz allgemein als die **Verehrung eines Wesens** erklärt, **von welchem unsre Glückseligkeit abhängt**, daß sie eben so wenig für irgend einen Menschen gleichgültig seyn könne, als seine Glückseligkeit selbst; vorausgesetzt, daß er von einem Wesen überzeugt sey, von welchem seine Glückseligkeit abhänge. Daß die Glückseligkeit des Menschen nicht von seinem Willen und Bestreben allein abhänge, und nicht ganz und allein in seiner Macht stehe, das kann kein vernünftiger Mensch bezweifeln. Es ist nur die Frage, von welcher höhern Macht die Glückseligkeit der Menschen abhänge? Ob über allen eine und eben dieselbe höhere Macht walte? Oder ob verschiedene höhere Mächte die Glückseligkeit unter den Menschen austheilen? Und unter welchen Bedingungen der Mensch sich von der höhern Macht, von welcher seine Schicksale abhängen, ein dauerhaftes und stets sich erhöhendes Wohl versprechen dürfe? Läßt es sich mit Gründen, die der gesunden Vernunft jedes Menschen einleuchten, als ein Ausspruch der Vernunft erweisen, daß die Glückseligkeit aller Menschen von einer einzigen höhern Macht abhänge, und daß dieß Wesen allen Menschen einen einzigen Weg angewiesen habe, auf welchem ein jeder

allein

allein und gewiß zu einer wahren, dauerhaften und sich stets erhöhenden Glückseligkeit gelangen könne: so ist damit zugleich eine allgemeine, allen Menschen mittheilbare und als nothwendig erweisliche, Religion erwiesen.

Ein Religionsglaube hingegen, der nicht jedem Menschen als ein sicherer Weg zu einer möglichstvollkommnen Glückseligkeit zu gelangen erwiesen werden könnte, wäre nicht zu einem allgemeinen Religionsglauben für die Menschheit geeignet. Denn er befriedigte das allgemeine Bedürfniß der Menschen nicht, in der Religion einen sichern Grund ihrer Hoffnung auf dauerhafte, und stets sich erhöhende, möglichst vollkommne Glückseligkeit zu finden. Dürften sie auf einem andern Wege mehr wahre Glückseligkeit erwarten: wie sollten sie ihn nicht vorziehen, um für ihr wahres Bestes zu sorgen? Und wer könnte sie tadeln, wenn sie ihr wahres Bestes allem andern vorzögen? Es darf also als ein Merkmal eines allgemeinen Religionsglaubens angesehen werden, daß er den Menschen zu einer möglichstvollkommnen Glückseligkeit führe. Dieß Merkmal aber darf auch als ein nothwendiges Merkmal eines jeden wahren Religionsglaubens vernünftiger Menschen betrachtet werden. Denn da uns unsre Vernunft sagt, daß Glückseligkeit unsre Bestimmung sey: so würde eine Religion, die nicht einen sichern Weg zur Glückseligkeit zeigte, der Vernunft und unsrer Bestimmung nach dem Ausspruch der Vernunft widerstreiten, und also, wenn das wahr heißt, was mit der Erkenntniß und den allgemeinen

meinen Grundsätzen der Vernunft in Absicht dieses oder jenes Gegenstandes übereinstimmt, nicht wahr, nicht mit der Vernunft und den Forderungen, welche die Vernunft an eine Religionslehre für uns Menschen macht, übereinstimmend heißen können. Ist der Mensch zur Glückseligkeit bestimmt: so muß die wahre Verehrung des Wesens, von welchem seine Glückseligkeit abhängt, ihn zur Glückseligkeit führen. Je nachdem der Mensch das Seinige thut, und den Willen seines Urhebers und Oberherrn erfüllt, je nachdem muß er auch der Glückseligkeit theilhaftig werden.

Dieß muß allgemein von jedem Menschen gelten, weil die Vernunft jedem Menschen sagt, daß er zur Glückseligkeit bestimmt sey. Daraus folgt aber auch, daß unter der Glückseligkeit nicht ein gewisses Maaß sinnlicher Güter zu verstehen sey, welches jedem Menschen zu Theil werden solle. Denn Vernunft und Erfahrung lehren, daß die Glückseligkeit nicht allein und nicht vornämlich von äußern Umständen und sinnlichen Gütern abhänge; daß sie vielmehr in der Zufriedenheit mit uns selbst und mit unserm Zustande bestehe, und daß diese Zufriedenheit ihren Grund in der Denkart und Gesinnung, und in dem Gebrauch, den der Mensch von allen sinnlichen Gütern macht, nicht aber im Besitze der sinnlichen Güter und im sinnlichen Genuß derselben habe. Die sinnlich angenehmen Empfindungen, welche der Besitz und Genuß sinnlicher Güter erregt, bringen, so lange sie fortdauern, und nicht von unangenehmen Empfindungen überwogen werden, zwar einen angenehmen

men Zustand hervor; aber nicht den Zustand, den wir Glückseligkeit nennen; nicht den Zustand, nach welchem jeder Mensch sich sehnt, und nach welchem zu streben ein jeder Mensch für seine Bestimmung erkennt. Wahre, das ist, von der Vernunft anerkannte, und für dieses Namens würdig erklärte Glückseligkeit, erfordert 1) als das vornehmste Gut jedes Menschen, Zufriedenheit mit sich selbst. Die Vernunft lehrt den Menschen, was recht und gut ist. Sie kann nur das billigen, was sie für recht und gut erkennt. Sie verdammt unerbittlich jede böse Gesinnung und That, sobald sie dieselben für böse erkennt. Der Mensch kann daher nicht mit sich selbst zufrieden seyn, wenn er sich bewußt ist, Gesinnungen zu hegen und zu befolgen, die er für böse erkennt. Nur nach dem Maaße seiner Tugend, seines Bestrebens nach allem, was recht und gut ist, und seiner dadurch erlangten Fertigkeit im Guten, kann der Mensch, nach dem Urtheil der Vernunft, mit sich selbst zufrieden seyn. Die Vernunft verdammt jede Selbstzufriedenheit, die nicht auf Tugend beruht, als blinde Sicherheit, als thörichte Verblendung, als eitlen Schein ohne Bestand und Wesen, ohne Wahrheit und Dauer. Die Vernunft fordert von uns, dieß Gut gegründeter Zufriedenheit mit uns selbst für unser vornehmstes Gut zu erkennen; weil sie jeden Menschen von der Nothwendigkeit überzeugt, ihr zu folgen, und sie auf seinem Lebenswege zur Führerin zu wählen, wenn er sicher seyn will, seine Bestimmung zu erreichen. Kein Mensch kann also mit Beystimmung seiner Vernunft sich das Zeugniß

nicht geben, daß er sich auf dem Wege zu der für ihn bestimmten Glückseligkeit befinde, wenn er nicht der Vernunft folgt, und alles Gute liebt und übt, und alles Böse verabscheut und flieht, das ist mit andern Worten, wenn er nicht mit sich selbst zufrieden seyn kann; und also ist Zufriedenheit mit sich selbst die vornehmste Bedingung seiner gesammten Zufriedenheit und Glückseligkeit. Denn die wahre Glückseligkeit erfordert 2) auch Zufriedenheit mit unserm Zustande; Zufriedenheit mit dem Maaße von Gütern, das uns zu Theil ward, und mit der Aussicht, die sich uns in der Zukunft eröfnet. Die Zufriedenheit bey dem uns zugemessenen Maaße von Gütern beruhet auf der Ueberzeugung, daß dasselbe gerade für uns das Beste sey, und diese Ueberzeugung kann nur bey der Zufriedenheit mit uns selbst statt finden, bey der allein wir uns das Zeugniß geben können, weise für unser wahres Bestes zu sorgen, weil wir der Vernunft folgen. Gegen die Aussicht in die Zukunft können wir unsrer Natur nach auch nicht gleichgültig seyn. Wir wissen, daß in derselben uns so mancherley begegnen kann, und daß es nicht in unsrer Macht steht, die Ordnung der Weltbegebenheiten zu bestimmen. Auch in dieser Hinsicht können wir ohne Tugend, und darauf gegründete Zufriedenheit mit uns selbst, nie zur Seelenruhe und wahrer Glückseligkeit gelangen, weil die Vernunft uns nur, wenn wir ihr folgen, die für uns bestimmte Glückseligkeit zu hoffen erlaubt. Aber die Tugend allein kann uns in dieser Hinsicht noch nicht beruhigen. Denn sie kann nicht über den Weltlauf gebieten. Wir bedürfen,

außer

außer dem Bewußtseyn der Tugend, auch der Gewißheit, daß ein weiser und gütiger Regierer der Welt über unsern Schicksalen walte, so weit sie nicht von uns selbst abhängen. Nur unter der Bedingung ist bey wahrer Tugend gegründete Zufriedenheit mit unserm Zustande, und frohe Aussicht in die Zukunft möglich. Denn nur unter der Bedingung sind wir gewiß, daß wir durch Tugend stets für unser wahres Bestes, jetzt und in der Zukunft sorgen, und daß alles, was uns bey wahrer Tugend begegnet und begegnen wird, stets für uns das Beste sey. Der Glaube an Gott und Gottes Fürsehung und Weltregierung ist also zur wahren Glückseligkeit eben so nothwendig, als die Tugend; weil ohne Glauben an Gott, wohl Zufriedenheit mit uns selbst, aber keine gegründete Zufriedenheit mit unserm Zustande möglich wäre, wenn wir unser Schicksal der Gewalt einer blinden vernunftlosen Nothwendigkeit unterworfen achten müßten.

Dem edlen guten Menschen, der das Gute mehr achtet und liebt, als alle sinnliche Güter und Freuden, und das Böse mehr verabscheut, als alle sinnliche Uebel und Schmerzen, der also wirklich der Vernunft und nicht seiner Neigung, nicht seinen sinnlichen Begierden folgt, und der Vernunft zu folgen für das Beste erkennt; dem edlen guten Menschen leuchtet dieß alles hinlänglich ein, daß ohne Tugend und Glauben an Gott keine wahre Glückseligkeit statt findet. Aber auch nur dem guten Menschen leuchtet dieß ein. Wer hingegen noch nicht gut ist, macht sich ganz andre Begriffe von Glückseligkeit, von sei-

ner Bestimmung, und von dem, was die Vernunft fordre. Er setzt seine Glückseligkeit bloß im Besitz und klugen Genuß sinnlicher Güter. Er sieht die Vernunft nur als ein Mittel an, ihn Klugheit in der Erwerbung, Erhaltung und Vermehrung sinnlicher Güter, und im Genuß derselben zu lehren. Er meint der Vernunft zu folgen, wenn er sie so gebraucht, und das Gute nur dann wählt, und das Böse verwirft, wenn er sinnliche Vortheile dadurch erlangen kann. Er ist mit sich selbst zufrieden, wenn er klug für seinen Vortheil gesorgt, und nur dann mit sich unzufrieden, wenn er thöricht denselben verwahrloset hat. Er schlägt sich alle Gedanken aus dem Sinne, achtet nicht auf die Regungen seines Gewissens, wenn er Böses thut, lebt bloß für die Erde und die Befriedigung seiner Neigungen, und spottet wohl gar dessen, als eines Thoren, der Tugend und Religion zu seinen Führerinnen wählt. Groß ist die Anzahl der so denkenden Menschen, und sie wird immer größer werden, wenn wir nicht im Stande sind, solche Menschen zu überzeugen, daß ihre vermeinte Klugheit wirklich Thorheit, und der Weg, auf welchem sie ihre Glückseligkeit suchen, ein Weg zu unvermeidlichem Verderben und Elende ist. Bloß durch das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit kann man den Menschen noch nicht zur Tugend und Religion führen. Dazu ist es vielmehr nothwendig, ihn erst durch Gründe, deren Wahrheit und Beweiskraft sein Verstand nicht verwerfen kann, zu überzeugen, daß er, wenn er auch durch Unrecht und Bosheit sich alles, was er wünschte, während seines ganzen Le-

bens

bens verschaffen könne, dennoch beym Laster einem unvermeidlichen überwiegenden Elende entgegen gehe.

Man hat in unsern Zeiten Achtung für das Gesetz der Vernunft und die hohe Würde, zu welcher uns der freye Gehorsam gegen dasselbe erhebt, als die einzige reinvernünftige Triebfeder der Tugend erklärt. Allein sie ist für den Menschen nicht hinreichend, wenn ihm nicht zugleich bewiesen werden kann, daß er allein durch Tugend für sein wahres Bestes sorge. Denn als ein sinnlich vernünftiges Wesen, dessen Endzweck nothwendig seiner Natur nach sein Bestes seyn muß, bedarf der Mensch der Ueberzeugung, daß etwas zu seinem wahren Besten nothwendig sey, wenn er es als für sich nothwendig erkennen soll. Er darf in keinem Falle sein wahres Bestes aus den Augen setzen. Sonst würde er seiner Natur und Bestimmung entgegen handeln. Er muß also belehrt werden, was sein wahres Bestes, und auf welchem Wege zu demselben zu gelangen sey. Das wahre Beste des Menschen ist für den Menschen die einzige hinlängliche und seiner Natur angemessene Triebfeder zu allem, wozu man ihn erwecken will. Der Mensch wird dadurch nicht herabgewürdigt; sondern nur als ein Mensch behandelt, der kein reinvernünftiges Wesen ist, noch werden kann, und also auch nicht als ein reinvernünftiges Wesen denken und handeln soll. Er handelt vernünftig, wenn er stets nur das wählt, was die Vernunft für das Beste an sich, und auch für sein wahres Bestes erklärt, wenn gleich seine sinnliche Begierde etwas anders begehrt, und es ihn sehr oft einen schweren Kampf kostet, ungeach-

geachtet des Widerstandes seiner Neigung, die auf das Unmittelbarangenehme gerichtet ist, sein wahres Bestes zu erwählen.

Man kann nicht mit Recht sagen, daß der Mensch den Forderungen der Sinnlichkeit folge, wenn er handelt, um sein wahres Bestes zu befördern. Die Sinnlichkeit fordert nur das ihr Angenehme, und sucht das ihr Unangenehme zu entfernen; sie sieht nicht auf das wahre Beste für die ganze Dauer und Bestimmung des Menschen. Die Vernunft in Abstracto weiß nichts von eigner Glückseligkeit, und fordert kein Wohlseyn, weil sie keines Genusses fähig oder bedürftig ist. Aber die Vernunft des Menschen ist nicht Vernunft in Abstracto. Sie ist die Vernunft eines sinnlichvernünftigen Wesens, und als solche fordert sie nothwendig und unnachläßlich die Sorge für sein wahres Beste vom Menschen. Der Mensch folgt also wirklich der Vernunft, wenn er für sein wahres Bestes sorgt.

Ich will nicht leugnen, daß man bey einigen Kindern, vorzüglich bey Kindern sehr guter Aeltern, die immer, im Hause wie in der Schule, zum Guten aufgemuntert, und durch ihrer Aeltern Beyspiel zum Guten gewöhnt werden, bloß durch deutliche und anschauliche Belehrungen vom Guten und Bösen, von Tugend und Laster, eine innige Achtung für das Gute und die Tugend, und Liebe zu derselben, und Freude an derselben, und hingegen Verachtung und lebhafte Verabscheuung des Lasters und alles Bösen erwecken könne. Aber solche deutliche und anschauliche Belehrungen, das Gute um sein

selbst

selbst willen zu lieben, und das Böse um sein selbst willen zu verabscheuen, werden doch den Beweis der Vortreflichkeit des Guten aus der Nothwendigkeit desselben zur Beförderung der möglichstgrössesten und allgemeinsten Vollkommenheit und Glückseligkeit hernehmen, und das gute Beyspiel der Aeltern, und die Gewöhnung zum Guten, wird zur Befestigung im Guten das meiste bey den Kindern beytragen müssen. Hingegen bloß mit der Belehrung, daß das Gute der allgemeine Wille aller vernünftigen Wesen, und ein allgemeines Gesetz seyn kann, wird man seinen Zweck nicht erreichen, weil Kindern dieses theils noch nicht hinlänglich einleuchtend, theils noch nicht wichtig und interessant genug gemacht werden kann, wenn man nicht etwa ihren Ehrtrieb durch die Vorstellung erregt, daß es ihre höchste Würde sey, als vernünftige Wesen zu handeln, und also doch ihre Sinnlichkeit zur Gunst der Tugend zu bewegen weiß. Ich will nicht leugnen, daß es denkbar sey, daß einzelne Menschen auf solche Weise, bloß durch Gewöhnung zur reinen Achtung für Tugend, hinlänglich im Guten befestigt und ihr ganzes Leben hindurch durch die Ueberzeugung im Guten erhalten werden können, daß Tugend die unleugbare höchste Würde des vernünftigen Menschen sey, welches auch sonst sein Schicksal seyn möge.

Allein ich muß es 1) nach meiner innigsten Ueberzeugung leugnen, daß nur die Tugend die höchste Würde des Menschen sey, die das Gute nur darum will, weil es ein allgemeines Gesetz seyn kann. Die Tugend, und die Achtung für das Gute, verliert

nichts von ihrer Würde, wenn sie sich auch auf die Ueberzeugung gründet, daß sie der einzige sichre Weg zu unserm wahren Wohl sey. Denn α) auch dafür stets zu sorgen fordert von uns die Vernunft, und β) die Sorge für unser wahres Wohl ist so wenig eigennützig, und mit der Sorge für allgemeines Wohl im Streit, daß sie vielmehr allen Eigennutz verbannet, und nur auf das zu achten fordert, was zum gemeinen Wohl aller nothwendig ist. Nicht der Vernunft in Abstracto zu folgen, ist nothwendig zur Würde des Menschen; sondern der Vernunft des menschlichen Geistes, der allgemeinen Menschenvernunft zu folgen. Der Mensch soll nicht der Vernunft in Abstracto, der reinen Vernunft, der Vernunft als Noumenon oder Gedankending folgen. Denn eine solche Vernunft ist ihm zur Führerin gegeben. Die menschliche Vernunft ist die Vernunft eines wirklichen, Sinnlichvernünftigen, einer immer höheren Vollkommenheit, in der Erkenntniß, Liebe und Ausübung des Guten, und dadurch einer immer vollkommneren Glückseligkeit fähigen Wesens. Dieser soll der Mensch folgen, denn sie ist ihm zur Führerin gegeben. Er verliert nur dadurch seine Würde, als ein vernünftiger Mensch, wenn er seinen Begierden, die er mit den Thieren gemein hat, und nicht der Vernunft, die er vor den Thieren voraus hat, folget. Vom wahren Wohl des Menschen wissen seine sinnlichen Begierden nichts. Sie sind blind und regellos, auf den Genuß alles Angenehmen, und auf die Entfernung alles Unangenehmen gerichtet. Nur die Vernunft unterscheidet wahres Wohl des Menschen,

schen, vom bloß vermeinten Wohl desselben, oder von dem, was ihm angenehm ist. Wer also auf sein wahres Wohl stets sein Bestreben richtet, der folgt der Vernunft, und nicht den sinnlichen Begierden, und handelt also der Würde des Menschen gemäß.

Auch ist es 2) nach meiner Einsicht ganz zweckwidrig, im Unterricht der Jugend und in Erbauungsvorträgen die Sittenlehre und Tugendlehre so vorzutragen, daß man das Gute bloß darum, weil es ein allgemeines Gesetz seyn kann, zu achten und zu üben, als Kennzeichen eines wirklich guten Willens fordert. Denn wenige Kinder und Erwachsene befinden sich in solchen Umständen, in welchen sie zu einer solchen Uebung der Vernunft gelangen können, bey welcher die bloße Form der Gesetzmäßigkeit eine hinlänglich wirksame Kraft auf ihr Gemüth äußern könnte, um sie stets der Tugend getreu zu erhalten. Wir bedürfen vielmehr im Unterricht der Jugend, und in Erbauungsvorträgen vor gemischten Gemeinen, eine Sittenlehre und Tugendlehre, die den Menschen α) sein wahres Wohl kennen lehrt, und ihn β) überzeugt, daß er nur durch Tugend für sein wahres Wohl sorgen könne. Denn sein eigenes Verderben kann keiner wollen: Dieß widerstreitet seiner Natur. Er kann daher, was er wollen soll, nur dann wirklich wollen, wenn er überzeugt ist, daß er dadurch sein wahres Wohl besorge, und daß das Gegentheil für ihn, wenns gleich nicht jetzt sogleich, doch künftig, unvermeidlich ein überwiegendes Verderben und Elend zur Folge habe. Jugendlehrer und Volkslehrer ha-

ben es daher sich selbst zuzuschreiben, wenn sie mit ihren moralischen Vorträgen mehr schaden als nützen, und nur den die Tugend hindernden Irthum befördern, daß der Mensch die für ihn wünschenswerthe Glückseligkeit vielleicht auf dem Wege des Lasters vollkommner und sicherer, als auf dem Wege der Tugend finden könne; so lange sie nicht die unzertrennliche Verbindung, worin die Tugend mit dem wahren Wohl des Menschen steht, einleuchtend machen, sondern immer so von der Tugend reden, als ob sie, wenn sie wahre Tugend sey, alle Rücksicht auf unser wahres Wohl ausschließe.

Es ist also nicht möglich, jeden Menschen zur möglichstvollkommnen Besserung, Veredlung und Tugend zu führen, wenn man nicht beweisen kann, daß Tugend der einzige Weg zum wahren Wohl des Menschen sey. Die möglichstvollkommenste Glückseligkeit der Menschheit und aller einzelnen Menschen ist nur durch Tugend möglich. Denn man denke sich nur alle Tugenden stets von allen Menschen geübt: so muß man es einsehen, welche allgemeine Glückseligkeit dann herrschen, und wie unbedeutend dann die Uebel des Erdenlebens, und wie sie bloß eine Würze der Freuden und Güter des Lebens, und eine erwünschte Gelegenheit für Andre werden würden, dem, den sie träfen, beyzustehen und seine Leiden in Freuden zu verwandeln, oder wenigstens durch Trost der Liebe ihm die Bitterkeit derselben zu versüßen.

Man darf also nur untersuchen, welcher Religionsglaube erforderlich sey, um den Menschen gewiß zu machen, daß die Tugend der einzige, aber auch

der sichre Weg zu seinem wahren Wohl sey? ob dazu der Glaube hinreiche, daß ein Gott, eine Fürsehung und Unsterblichkeit der Seele möglich sey? oder ob der Glaube erfordert werde, daß ein Gott, Fürsehung und Unsterblichkeit wirklich sey? Die Beantwortung dieser Fragen nach sorgfältiger Untersuchung entscheidet es, welcher Religionsglaube von diesen beyden zum Heil der Menschheit nothwendig, oder erforderlich sey, um möglichstvollkommne Besserung, Veredlung, Tugend und Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen, und also auch der gesammten Menschheit Heil zu befördern.

Die bloße Möglichkeit, daß ein Gott, eine Fürsehung und Unsterblichkeit der Seele sey, bey deren Behauptung es eben sowohl als möglich angenommen würde, daß kein Gott, keine Fürsehung und Unsterblichkeit der Seele wirklich sey, könnte dem Menschen keine Gewißheit in Absicht seines Schicksals geben. Man hat zwar diese Gewißheit aus der practischen Vernunft darzuthun gesucht, welche dem Menschen Tugend gebiete, und unter der Bedingung und nach dem Maaße derselben ihm die Glückseligkeit zusichre, weil sie ihn nach dem Maaße seiner Tugend auch der Glückseligkeit würdig erkläre. Allein aus dieser Würdigkeit folgt gar kein sicherer Schluß auf die wirkliche Ertheilung der Glückseligkeit. Denn gesetzt, daß die Vernunft es unentschieden lassen müßte, ob nicht die Welt vielleicht bloß ein Werk vernunftloser ewiger Nothwendigkeit sey: so würde sie auch die Frage unentschieden lassen müssen, ob dem Tugendhaften eine seiner Würdigkeit gemäße Belohnung

nung und Glückseligkeit einst wirklich werde zu Theil werden. Ist es möglich, daß kein Gott ist: so ist es auch möglich, daß kein künftiges Leben, daß keine gerechte Vergeltung der Tugend und des Lasters ist, und so wird es schwer seyn, die Behauptung des Spötters der Tugend und Religion zu widerlegen, daß wir bloß da sind, um recht klug für die Befriedigung unsrer Begierden zu sorgen, und daß also die Tugend eine bloße Schwärmerey ist, die stolz sich über die Grenzen, die unsrer Natur gesetzt sind, aufschwingen will, daß der Tugendhafte ein Thor, und nur der kluge Weltmann, der alle seine Begierden möglichstlange und vollkommen zu befriedigen versteht, der wahre Weise ist.

Um dieß zu widerlegen, verweist man auf Vernunft und Gewissen, die uns unbedingte Achtung für das Gute, weil es gut ist, und für die Tugend um ihrer selbst willen abnöthigen. Vernunft und Gewissen fordern doch auch, für unser wahres Bestes zu sorgen, und verdammen den, als einen Schwärmer, der die Pflicht gegen sich selbst, die Sorge für sein wahres Bestes vernachlässigt. Also indem Vernunft und Gewissen uns das Gute, weil es gut ist, und die Tugend um ihrer selbst willen, lieben und wählen heiße: so versichre die Vernunft uns dadurch zugleich, daß wir dadurch am Besten für unsre wahre Wohlfarth sorgen, und so sey schon durch Vernunft und Gewissen der Glaube an Gott, an einen gerechten Vergelter des Guten und Bösen, hinlänglich gesichert.

Das letztre dürfte aber nicht aus dem erstern folgen. Denn was weiß ichs, ob nicht bloß moralische Glückseligkeit, oder Zufriedenheit mit mir selbst, und meinem Wollen und Thun, meine Bestimmung ist. Wenn ich das annehme: so ist es mir einleuchtend, daß diese überall nur durch Tugend und nach dem Maaße der Tugend mir zu Theil werden kann, und daß sie ihren Grund in mir selber hat, daß mir sie keiner, außer mir selber, geben oder nehmen kann, daß ich durch jeden Kampf, in jedem Leiden und Unglück, an Geisteskraft gewinne, und daß ich also gar nicht nöthig habe, einen Gott als Weltregenten anzunehmen, der gerecht vergelte; sondern vielmehr alles Vernunftlose außer mir, bloß als Gegenstand der Bildung und Uebung meines Geistes zu betrachten habe.

Wenn aber von einer Religionslehre die Rede ist, die für alle angemessen seyn soll: so ist auch nicht bloß von moralischer, sondern es ist von sinnlicher Glückseligkeit die Rede, und von unserm wahren Besten auch in Absicht sinnlicher Glückseligkeit, als eines Bedürfnisses unsrer sinnlichen Natur. Der grössere Theil der Menschen muß auch in der Hinsicht überzeugt werden, daß er einem unvermeidlichen Verderben und Elende entgegengehe, wenn er den Weg des Lasters wähle, und unerlaubte Befriedigung seiner sinnlichen Begierden anstatt des Gehorsams gegen die Gebote des Rechts und des Guten wähle.

So lange der den sinnlichen Begierden noch unterworfene Mensch nur noch hoffen kann, wie er es wünscht, daß kein Gott sey; so lange man ihm so-

gar

gar zugiebt, es sey möglich, daß kein Gott sey: so lange wird man ihn vergebens zur Besserung erwekken. Kann die Vernunft nicht wissen, ob ein Gott ist, wird er sagen: so ist sicher kein Gott. Denn wäre ein Gott der Schöpfer der Menschen und Urheber ihrer Vernunft: so würde er ihr auch das Vermögen, ihn zu erkennen, gegeben haben. Wollte er, daß ich seinem Willen folgen sollte: so würde er sich mir, als mein Herr und Gesetzgeber, bekannt gemacht haben. Meine Natur begehrt Glückseligkeit. Ich folge meiner Natur, wenn ich die Vernunft gebrauche, um Glückseligkeit zu suchen, so gut ich sie finden kann. Fände ich diese auf dem Wege der Tugend: so wollte ich denselben wählen. Aber ich wäre ja thöricht, wenn ich ihr folgen wollte, da sie nicht mit dem Genusse meines Lebens, der mir der angenehmste ist, bestehen kann. Verweiset ihr mich auf mein Gewissen? Ich höre keine Vorwürfe desselben, so lange ich bedachtsam für meine Glückseligkeit sorge, und nur andre nicht muthwillig in ihrer Glückseligkeit störe, so lange sie meine Glückseligkeit nicht hindern! Gewiß, bey weiten die meisten Menschen würden sinnliche Glückseligkeit zu ihrem höchsten Zwecke machen; wenn man ihnen zu gestehen genöthigt wäre, daß das wirkliche Daseyn Gottes nicht erwiesen werden könne!

Hingegen wenn das wirkliche Daseyn Gottes, und also auch die göttliche Fürsehung, und die Unsterblichkeit unsers Geistes, so gewiß erwiesen werden kann, daß es als der Vernunft widerstreitend einleuchtet, diese Wahrheiten zu bezweifeln: so kann

auch allen Menschen bewiesen werden, daß nur auf dem Wege des Gehorsams gegen den Willen Gottes, das ist, auf dem Wege der Tugend, Glückseligkeit zu hoffen, und daß für den Lasterhaften, wenn er auch hier sein ganzes Leben in sinnlichen Freuden zubringen könnte, dennoch überwiegendes Elend, als gerechte Strafe seiner Lasterhaftigkeit zu erwarten sey. Diese Ueberzeugung giebt dem Lasterhaften die Kraft, sich von der Herrschaft seiner sinnlichen Begierden loßzumachen; und sie stärkt den Tugendhaften zu jeder Aufopferung, welche die Tugend erfordert. Diese Ueberzeugung raubt auch der Tugend gar nichts von ihrem Werth. Der Tugendhafte liebt das Gute, weil es gut ist. Er weiß, daß Gott, dem er ähnlich werden soll, darum das Gute liebt, weil es gut ist. Allein er ist bey der Ueberzeugung, daß es auch sein wahres Bestes ist, erst mit sich selbst völlig einig. Denn auch sein wahres Bestes zu besorgen, fordert von ihm seine Vernunft. Wenn der vorher Lasterhafte anfänglich aus Furcht vor der Strafe dem Bösen entsagt, und das Gute thut: so wird er doch dann, wenn er nur erst der Stimme der Vernunft Gehör giebt, das Gute liebgewinnen, weil es gut ist, weil nur dieß die Vernunft billigen kann; und er wird das Böse verabscheuen, weil es böse ist, weil die Vernunft das Böse nothwendig mißbilligt und verabscheut.

Diese Ueberzeugung ist also die einzige Bedingung, unter welcher die möglichstvollkommenste Besserung, Veredlung, Tugend und Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen, und also der ganzen Menschheit mög-

möglich ist. Denn wie groß würde die Glückseligkeit der Menschheit seyn, wenn alle sich der Tugend weihten; wenn keiner die Rechte des andern kränkte, wenn ein jeder vielmehr zum gemeinen Wohl, und zum Wohl eines jeden, dessen Wohl er befördern könnte, so viel beyzutragen suchte, als er vermögte! Man wende nicht ein, daß doch die meisten bösen Menschen, von Jugend auf, zum Glauben an die Wahrheit des wirklichen Daseyns Gottes, der Fürsehung und Unsterblichkeit, angeführt worden, und dennoch böse geworden seyn. Diese Menschen sind nie zu einem, auf eigner vernünftiger Ueberzeugung beruhenden, Glauben an Gott und Gottes Willen, und besonders nicht zu der festen Ueberzeugung und Zuversicht geleitet, daß wir durch Tugend allein, aber auch durch Tugend gewiß, Gott wohlgefällig werden. Sie sind nur zu einem blinden Glauben an die Aussprüche andrer geleitet; und wenn sie auch nicht am Daseyn Gottes zweifelten: so hofften sie doch, auch wenn sie zuerst ihre sinnlichen Lüste befriedigten, hernach noch immer sich wieder mit Gott aussöhnen, und ein vorhergegangenes Lasterleben auf diese Weise wieder gut machen zu können, ohne dadurch an der Seligkeit des Himmels etwas zu verlieren.

Wer von Kindheit auf von dem, was recht und gut ist, einen überzeugenden Unterricht erhalten hat, und mit eigner Einsicht die Gründe kennen, prüfen und mit Zuversicht für wahr halten lernte, auf welchen der Glaube an einen heiligen und gerechten, vollkommen weisen, gütigen und allmächtigen Gott beruhet: wer dadurch fest überzeugt ist, daß der

Gehor-

Gehorsam gegen die Gebote des Rechts und des Guten, so wie derselbe durchaus nothwendig ist, wenn die ganze Menschheit immer weiser, besser und glücklicher werden soll, auch der einzige Weg zu seiner eignen wahren und möglichstvollkommensten Glückseligkeit ist: der müßte seine Natur verleugnen, wenn er nicht diesen Gehorsam gegen die Gebote des Rechts und des Guten allen Gütern in der Welt weit vorziehen wollte; er müßte aufhören ein Mensch zu seyn, wenn er nicht Religion und Tugend stets auf seinem Lebenswege zu seinen Führerinnen zu wählen, sich unwandelbar bestimmte. Ein jeder also, dem das Heil der Menschheit wirklich am Herzen liegt, und welcher will, daß alle Menschen und ein jeder einzelner Mensch, immer weiser, besser, tugendhafter, und durch Tugend einer immer vollkommneren Glückseligkeit fähig, und für das gemeine Wohl immer wohlthätiger wirksam werden mögen, muß auch wollen, daß der Glaube an das wirkliche Daseyn Gottes, an eine wirkliche allgemeine göttliche Fürsehung, an wirkliche Unsterblichkeit der Seele, und an die Wahrheit, daß Tugend die einzige Bedingung des Wohlgefallens Gottes, und der einzige, aber auch sichre Weg zur wahren und möglichstvollkommnen Glückseligkeit sey, immer allgemeiner und wirksamer befördert werde. Der schon wirklich Tugendhafte wird freylich die Tugend und das Gute, aus reiner Achtung für das Gute und für die Tugend, allem Bösen vorziehen, wenn er auch weder an Gott, noch an Fürsehung und Unsterblichkeit glaubt. Allein auch dieser wäre gewiß nicht der geworden, der er ist, wenn

er nicht vom festen Glauben an Gott, an Fürsehung und Unsterblichkeit, ausgegangen wäre! Und was würde aus dem größern Haufen der Menschen werden, wenn er blos durch die Achtung für das Gute, weil es gut ist, ohne Religion und ohne die Ueberzeugung, daß nur das Gute auch immer für ihn das Beste ist, zur Tugend gebildet werden sollte?

## Zweyter Abschnitt.

## Dieser zum Heil der Menschheit nothwendige Religionsglaube, kann weder auf reine speculative Vernunft allein, noch auf praktische Vernunft allein, noch auf Offenbarung; sondern allein auf wirkliche allgemeine theoretische und praktische Menschenvernunft, fest gegründet werden.

Unter dem Glauben ist hier eine gewisse Ueberzeugung; ein zweifelfreyes zuversichtliches Fürwahrhalten in Absicht des Gegenstandes des Glaubens zu verstehen. Der Mensch muß aus dem schwankenden Gemüthszustande des unentschiedenen Zweifelns herausgerissen und dahin gebracht werden können, die Wahrheit zu erkennen, daß ein Gott, eine Fürsehung und Unsterblichkeit, wirklich ist, und daß er nur durch Tugend Gott wohlgefällig, und einer wahren, mög-

möglichstvollkommnen und sich stets erhöhenden Glückseligkeit theilhaftig werden kann. Er muß den Gründen dieser Wahrheit seinen Beyfall nicht versagen können, und durch öftre Vorhaltung, und öftre eigne Erwägung derselben zu der Zuversicht geleitet werden, womit er diese Wahrheit auf sich anwenden, und durch dieselbe seine ganze Denkungsart, Gesinnung und Handlungsweise, bestimmen muß, wenn der Glaube an diese Wahrheit einen ächtreligiösen Sinn und Wandel in ihm wirken soll.

Reine speculative Vernunft allein kann diesen Glauben nicht begründen. Sie kann vielmehr leicht zu Zweifeln in Absicht des Gegenstandes dieses Glaubens verleiten. Aus dem bloßen reinen Begriff eines Erkenntnißvermögens würde folgen, daß blos an sich nothwendige und allgemeine Vernunftbegriffe, und was aus diesen nothwendig geschlossen werden müsse, als wahr und gewiß zu betrachten, und hingegen alle nicht in der Vernunft, und ihren nothwendigen Denkgesetzen, gegründete Gegenstände, nicht eigentlich erkennbar seyn. Ein Wesen, welches außer der Vernunft auch ein Vermögen sinnlicher Anschauung hätte, könnte nur behaupten, daß ein gewisses Etwas seinen sinnlichen Anschauungen zum Grunde liege; was aber dieses Etwas sey, das könnte es nicht erkennen, wenn sein Erkenntnißvermögen blos als ein reines Erkenntnißvermögen gedacht würde. Hingegen von demjenigen, was weder ein Gegenstand sinnlicher Anschauung, noch nothwendig in der Vernunft an sich gegründet wäre, könnte dasselbe gar nichts wissen. Da nun Gott, Fürsehung, Unsterb-

lichkeit, Gegenstände der letztern Art sind: so könnte die menschliche Vernunft, als reine Vernunft gedacht, von diesen Gegenständen gar nichts wissen.

Auch reine praktische Vernunft allein kann den obengenannten Religionsglauben nicht bey den Menschen begründen. Wird reine Vernunft als praktisch gedacht: so ist allein die Bestimmung des Willens, blos durch die Form allgemeiner Gesetzmäßigkeit gewisser Maximen, ihr Gegenstand. Sie kann also blos reine Vernunftgesetze für einen reinen vernünftigen Willen vorschreiben. Dazu bedarf es nicht nur keiner Religion; sondern dadurch wird auch Religion von der Bestimmung des Willens ausgeschlossen. Würden auch sinnlichvernünftige Wesen durch ihre Natur genöthigt, nach Glückseligkeit zu streben: so könnte ihnen die Vernunft nur Gesetze für ihr Streben nach Glückseligkeit geben, so daß sie dabey nie einer Maxime folgten, die nicht ein allgemeines Gesetz seyn könnte. Müßten sie nun gleich oft ihre Glückseligkeit dem Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft aufopfern: so würde sie das gar nicht berechtigen, von andern, als von vernünftigen Wesen, die ihre Glückseligkeit gesetzwidrig beeinträchtigt hätten, Ersatz zu fordern; aber keinesweges zu einer gewissen Erwartung eines solchen Ersatzes. Denn sie sollen, nach reinen Vernunftgesetzen, stets dem Gesetze folgen, und wenn sie auch alles dabey aufopfern müßten. Der Wunsch und die Erwartung, daß einmal der Tugend ein Ersatz werde zu Theil werden, müßte von ihnen als unrein, und von der Vernunft gemißbilligt angesehen werden; als eine Schwäche,

welche

welche abzulegen sie sich bestreben sollen. Soll also des Menschen Wille ein reinvernünftiger Wille seyn: so muß er des Glaubens an einen Vergelter der Tugend, gesetzt auch, daß er dieses Glaubens noch jetzt bedürfte, in Zukunft nicht mehr zu bedürfen streben. Er muß diesen Glauben als ein Erzeugniß der Schwäche seiner Natur ansehen, welchem keine Wahrheit und kein Grund in der Vernunft beyzulegen, und von welchem daher ganz frey zu werden, und doch in der Tugend zu bestehen, das Ziel seines Strebens sey. Was könnte den Religionsglauben mehr herabsetzen, als eine solche Sprache, die ein jeder, wenn er consequent seyn wollte, aufrichtig und offen führen sollte, der die Pflicht des Menschen behauptet, blos nach reinen Vernunftgesetzen seinen Willen zu bestimmen! Führt man aber auch bey dieser Behauptung eine andre Sprache: so wirkt sie doch nicht, weil ein innrer Widerspruch derselben einleuchtet!

Gottes Daseyn und Fürsehung, und die Unsterblichkeit der Seele, kann auch nicht aus einer Offenbarung hinlänglich dargethan werden. Denn so lange diese Wahrheiten und besonders Gottes wirkliches Daseyn und Fürsehung, nicht durch Vernunftgründe bereits erwiesen sind, so lange muß die Vernunft jedes Vorgeben einer göttlichen Offenbarung, entweder wenn es sonst nichts im Inhalte der angeblichen Offenbarung Anzutreffendes wider sich hat, als etwas blos Mögliches aber Unerweisliches auf sich beruhen und dahin gestellt seyn lassen, oder es sogar verwerfen, wenn die angebliche Offenbarung nicht die Eigenschaften hat, bey welchen allein die Vernunft sie für

möglich gelten lassen kann. Einen Satz aber als wahr zu beweisen, von dessen Wahrheit die Vernunft keinen Beweis führen könnte, würde durchaus keine Offenbarung vermögen, wenn die Vernunft sogar die Frage, ob ein Gott sey, und also um so viel mehr die Frage, ob eine göttliche Offenbarung sey, als eine problematische Frage unentschieden lassen müßte.

Vernunft allein, und zwar, da von einem an alle Menschen mittheilbaren Religionsglauben die Rede ist, allgemeine Menschenvernunft allein, so wie sie wirklich, theoretisch und praktisch, allen Menschen eigen ist, oder doch seyn kann, vermag diesen allgemeinen Religionsglauben zu begründen, wenn er überall hinlänglich begründet werden kann. Denn daß die Vernunft über Wahrheit und Unwahrheit entscheiden, und daß die den Menschen wirklich eigne, und keine andere, keine blos idealische Vernunft, die Urtheile des Menschen bestimmen müsse, läßt sich einem jeden vorurtheilsfreyen Menschen, also jedem Menschen von Kindheit auf, vollkommen einleuchtend machen. Diese wirkliche Menschenvernunft aber ist keine blos reine Vernunft; das menschliche Erkenntnißvermögen ist kein bloßes reines Erkenntnißvermögen; sondern eine Vernunft und ein Erkenntnißvermögen wirklicher Menschen, dessen Beschaffenheit also durch Beobachtung desjenigen, was allen Menschen gemein ist, ausfindig gemacht werden muß.

Diese Beobachtung lehrt, daß dem Menschen, bey seinem Eintritt ins Leben, nur ein Vermögen eigen ist, vernünftig zu werden; das ist, eine richtige Erkenntniß von sich selbst, und von allem, was

außer

außer ihm ist, und von dessen Verhältniß unter einander und zu ihm selbst, als einem Verhältniß von Ursachen und Wirkungen zu erlangen; seiner würdige Zwecke und die Mittel, sie zu erreichen, kennen zu lernen, und nach dieser Kenntniß seine Gedanken, Urtheile, Gesinnungen, Wünsche und Neigungen, sein Wollen und Wirken zu bestimmen; aus den erlangten Kenntnissen weiter zu folgern und zu schließen; sich so durch eigne Kraft neue Begriffe zu bilden; und durch Absonderung des Besondern, und Beobachtung des bey allen Anzutreffenden, zu allgemeinen Begriffen; und durch Beurtheilung der Begriffe selbst, zu nothwendigen Begriffen sich zu erheben.

Das natürliche selbstthätige Vermögen des Menschen, Eindrücke aufzunehmen, die auf seine sinnlichen Werkzeuge gemacht werden, sich dieser Eindrücke, ihrer Beschaffenheit und ihres Unterschiedes von andern, oder ihrer Uebereinstimmung mit andern bewußt zu werden, sie unter einander zu vergleichen, und darüber zu urtheilen, ist 1) nur unter der Bedingung seiner Verbindung mit Menschen seit dem Anfange seines Lebens, der Ausbildung fähig. Nicht durch sich selbst und durch die bloße Selbstthätigkeit dieses Vermögens, in eigener Anschauung dessen, was zu seiner Natur gehört, und was außer ihm da ist, kann er dazu gelangen. 2) Andre Menschen müssen ihm erst eine Menge von Erfahrungsurtheilen, und von Vernunfturtheilen mitgetheilt haben, nebst einer Anweisung zu den Regeln des richtigen Denkens und Urtheilens; wenn er einen irgend auszeichnenden Gebrauch von seinem Vernunftvermögen zu machen fähig

werden soll. 3) Also ist die Vernunft des Menschen nicht reine Vernunft; sondern sie ist ein Resultat, das theils aus Mittheilung der Kenntnisse, Begriffe und Urtheile andrer Menschen, theils aus Selbstthätigkeit in eigner Wahrnehmung, eignem Bewußtseyn, eigener Vergleichung und Beurtheilung derselben entsteht. 4) Er muß also, wenn er der Vernunft folgen will, nicht blos das als gewiß annehmen, was er durch seine Vernunft als an sich gewiß und nothwendig zu erkennen genöthigt ist, weil es der Vernunft an sich widersprechen würde, das Gegentheil nur für möglich zu halten. Er muß auch das als gewiß annehmen, was mit aller ihm gegebenen Erkenntniß übereinstimmt. Er muß nicht sagen, davon kann ich nichts gewisses wissen, weil das Gegentheil doch denkbar ist. Er muß vielmehr sagen, ich habe keinen vernünftigen Grund, das Gegentheil als möglich anzunehmen; und folglich ist es wider die Vernunft, das Gegentheil für möglich zu halten. 5) Er findet in seiner Natur und außer derselben alles als Ursache und Wirkung verbunden. Er findet es daher auch nothwendig, wenn er eine gewisse Wirkung hervorbringen will, sich der Ursachen dazu als Mittel zu bedienen, welche eine solche Wirkung hervorbringen können. Er erkennt es für vernunftwidrig, die Wirkung ohne die Ursache, oder die Ursache ohne die Wirkung, einen Zweck ohne die Mittel, oder Mittel ohne einen Zweck zu wollen. 6) Ohne seine Vernunft zu gebrauchen, und durch dieselbe die Mittel zu beurtheilen und richtig zu wählen, welche er gebrauchen muß, um einen Zweck zu erreichen, kann er

nichts

nichts als Mittel und Zweck mit einander in gehörige Verbindung setzen. Es ist nicht genug, daß er die Theile, die zu einem zweckmäßigen Ganzen verbunden werden können, zusammen bringe. Er muß sie auch in die Verbindung setzen, worin sie mit einander zu einem Ziel hinwirken können. Je mannigfaltiger ein solches, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, aus vielen Theilen verbundenes Ganzes ist, destomehr vernünftige Einsicht und Ueberlegung erfordert die Hervorbringung eines solchen Ganzen. Er ist daher genöthigt zu schließen, daß eine zweckmäßige Verbindung vieler einzelnen vernunftlosen Dinge, als ein Werk eines ordnenden Verstandes zu betrachten sey, und zwar um desto gewisser, je größer, mannigfaltiger und zweckmäßiger dieß wohlgeordnete Ganze ist. 7) Nun entdeckt er überall in der Verbindung der Dinge außer ihm, so wie in der Einrichtung seiner Natur, die zweckmäßigste Ordnung. Die Gesetze, nach welchen die Naturkräfte wirken, und die Wirkungen, welche sie hervorbringen, sind Gesetze und Wirkungen, welche der Vernunft als die weisesten und besten einleuchten. Es ist ein großes unzertrennliches Ganzes, worin überall, in unendlicher Mannigfaltigkeit, eins um des andern willen da ist, und um Leben und Wohlseyn möglichst zu vervielfältigen. Der Mensch hat gar keinen Begriff von Zweckmäßigkeit, die nicht eine Wirkung der Vernunft wäre. Er darf daher, wenn er seiner Vernunft folgen will, nicht urtheilen, es sey möglich, daß diese Ordnung der Natur, ohne einen ordnenden Verstand, blos durch mechanische Gesetze der Nothwendigkeit entstanden sey.

Wo findet er, daß Kräfte, die nach mechanischen Gesetzen wirken, sich selbst in eine zweckmäßige Verbindung setzen? Wo kann er nur im Geringsten einen Grund entdecken, zweckmäßige Ordnung ohne Vernunft möglich zu achten? Er muß also vielmehr urtheilen, er habe keinen vernünftigen Grund, die Ordnung der Natur ohne einen über alles erhabenen ordnenden Verstand, ohne einen verständigen Urheber möglich zu achten. 8) Der Urheber der weisen Ordnung der Natur hat auch die Menschen in die Verbindung gesetzt, worin sich ihr Vermögen zur Vernunft entwickelt hat. Er ist also der Urheber der Vernunft, und aller Gesetze der Weisheit und Tugend, des Rechts und des Guten, welche die Vernunft den Menschen giebt. Er ist also weise und gütig. 9) Etwas muß ewig seyn, worin alles Vergängliche seinen Grund hat. Dieß ist der Vernunft einleuchtend. In der Materie, und in den Kräften der Welt, hat das Vergängliche seinen Grund nicht. Sie sind also auch nicht das Ewige, das die Vernunft sucht. Es muß ein ewiger, verständiger und vernünftiger, weiser und gütiger Urheber der Welt, unabhängig wie in Absicht seines Daseyns, so in Absicht seiner Kraft, unendlich weise, gütig, mächtig, heilig und gerecht seyn, durch dessen Willen die Welt ihr Daseyn, ihre Ordnung und die Gesetze derselben erhielt, und durch dessen Willen diese Ordnung der Dinge stets fortdauert. Es ist ein Gott und eine Fürsehung. Nichts ist ohne Gottes Willen oder Zulassung. 10) Daß das Vergängliche nicht in der Materie und in den Kräften der Welt seinen Grund habe, ist einleuch-

leuchtend, weil weder die Materie, noch die in der Materie wirkenden Kräfte, verständig sind, und also das Daseyn dieser Welt voll Ordnung und weiser Zweckmäßigkeit nicht in ihnen gegründet seyn kann. 11) Was ewig ist, und sein Daseyn von keinem andern hat, das muß nothwendig seyn. Eine Erfahrung können wir von keinem Ewigen haben. Der Begriff des Ewigen ist also kein Erfahrungsbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Das Ewige muß also seinem Wesen nach so beschaffen seyn, daß es der Vernunft widerstritte, zu denken, daß es nicht seyn könne. Ein solcher Begriff ist derjenige nicht, den wir uns nach aller Erfahrung und Beobachtung von der Materie und den in ihr wirkenden Kräften zu machen genöthigt sind. Die Materie und die in ihr wirkenden Kräfte müssen wir für abhängig und eingeschränkt in ihren Wirkungen erkennen. Diese Eigenschaften lassen sich nicht wohl mit dem Begriffe eines unabhängigen Daseyns vereinigen. Denn warum sollte es der Vernunft widerstreiten, das in irgend einer Hinsicht abhängige, veränderliche und eingeschränkte auch als abhängig in Hinsicht seines Daseyns oder seiner Wirklichkeit zu denken? Wir wissen eben so wenig, ob die Materie ewig, als ob sie entstanden sey. Aber diese Unwissenheit ist kein Grund, sie für ewig zu halten. Wir sind hingegen gewiß, daß wir ein ewiges, verständiges und vernünftiges Wesen als den Urheber der Gesetze der Ordnung, Weisheit und Güte, in dem einen unzertrennlich verbundenen Weltganzen anerkennen müssen. Der Begriff dieses Wesens ist nothwendig. Es widerstritte

der Vernunft, das Daseyn dieses Wesens für abhängig, oder es für möglich zu halten, daß es auch nicht seyn könne. Dieß Wesen ist das Ewige, das die Vernunft sucht, indem sie sich vom Vergänglichen zum Gedanken an das Unvergängliche, als den Grund alles Vergänglichen erhebt. Diesem Urheber aller Vollkommenheit in der Welt, muß sie uneingeschränkte Vollkommenheit zueignen. Ihm, dem Urheber der Weltordnung, muß sie eine Macht beylegen, der in der Welt alles unterworfen ist. Bey diesem Wesen, das die Vernunft als nothwendig und ewig denken muß, ist es ganz der Vernunft gemäß, dasselbe so wie in Absicht seines Daseyns, auch in Absicht seiner Macht, als unabhängig zu denken, und folglich auch die Materie und alle Kräfte in der Welt, als von diesem Wesen geschaffen, und als von seinem Willen in Absicht ihres Daseyns abhängig, zu betrachten, mithin einen einzigen Schöpfer der Welt zu glauben.

12) Diesen Begriff von einem einzigen allmächtigen, unendlich weisen und gütigen Schöpfer der ganzen Welt, auf welchen unsre theoretische Vernunft uns führt, bestätigt auch unsre praktische Vernunft. Sie erkennt, was recht und gut ist. Nur dieses billigt sie, und fordert uns auf, nur dieses zu wählen. Sie fordert aber auch von uns, stets unser wahres Bestes zu besorgen, und doch ist oft ein Leben voll von Elend, und endlich ein frühzeitiger schmachvoller Tod, das Loos desjenigen, der immer nur das Gute wählt. Wie kann denn diese zwiefache Forderung der Vernunft, nur das Gute zu wählen, und für unser wahres Bestes stets zu sorgen, mit einander beste-

bestehen? Vollkommen, wenn ein allmächtiger heiliger und gerechter, weiser und gütiger, Schöpfer und Regierer der Welt ist, dem es nie unmöglich seyn kann, alles das dem Tugendhaften wieder zu ersetzen, was er um der Tugend willen aufgeopfert hat! Es muß ein Gott, Schöpfer und Regierer der Welt seyn; sonst könnte, das Gute zu wählen, nicht immer auch mein wahres Bestes seyn, und das muß es seyn, weil die Vernunft beydes stets von mir fordert. Gott muß der Schöpfer der Materie und aller Kräfte in der Welt seyn. Sonst vermögte er nur so viel, als durch die vorhandene Summe von Materie und von Kräften möglich wäre. Er muß alles schaffen können, was nothwendig ist, um seinen vernünftigen Geschöpfen eine immer vollkommnere, ihrer Tugend gemäße Glückseligkeit zu geben; oder um zu machen, daß sie dadurch auch immer für ihr wahres Bestes sorgen, wenn sie nur das Gute wählen.

So verkündigt die allgemeine wirkliche Menschenvernunft laut die Wahrheit, **daß ein Gott ist.** Dieser aber soll der Mensch folgen, weil er ein Mensch ist. Was dieser widerstreitet, kann einem jeden Menschen als verwerflich erwiesen werden. Nie wird man mit vernünftigen Gründen darthun können, daß es möglich sey, daß die Welt ein Werk einer bloßen mechanischwirkenden vernunftlosen Nothwendigkeit sey. Wo wird jemals ohne Vernunft etwas zweckmäßig? Durch Naturkräfte, sagt man; aber woher weiß man, daß das ohne Vernunft zweckmäßig wird, was durch Naturkräfte zweckmäßig wird? Es ist ja eben die Frage, ob die Naturkräfte nicht von einer über alles

erhabenen Vernunft mit einander in die Verbindung gesetzt, und den weisesten Gesetzen unterworfen seyn! Zweckmäßig, und ohne Vernunft entstanden, sind widerstreitende Begriffe! Ohne Gebrauch der Vernunft kann nichts zweckmäßiges werden, und die ganze Welt ist höchst zweckmäßig.

## Dritter Abschnitt.

**Dieser zum Heil der Menschheit nothwendige Religionsglaube kann allein durch allgemeinere Bildung des Vernunftvermögens, und Aufklärung der Vernunft unter den Menschen erhalten; und wo er wirksam zu seyn aufhörte, von neuen erweckt und wirksam gemacht werden. Ein unaufgeklärter Glaube an Offenbarung würde, wenn man ihn auch zu erhalten suchte, dieses nicht bewirken. Ja der Glaube an Offenbarung selbst kann sich nicht erhalten, ohne völlige Aufklärung der Vernunft, über die Gründe des Glaubens an eine wirklich göttliche Offenbarung!**

Alle gute Menschen sind unstreitig in dem Wunsche mit einander einstimmig, daß dieser Glaube an Gott,

Für-

Fürsehung und Unsterblichkeit, und an Tugend, als die einzige Bedingung des Wohlgefallens Gottes, und einer wahren und ewigdauernden Glückseligkeit, unter den Menschen erhalten, immer allgemeiner befördert, und immer wirksamer werden möge. Denn ist dieser feste Glaube der Leitstern und Führer des Menschen auf seinem Lebenswege: so wird er sich gewiß der Tugend weihen, sich immer mehr durch dieselbe veredeln und vervollkommnen, immer wohlthätiger für seine Nebenmenschen wirksam, und selbst einer immer vollkommneren Glückseligkeit fähig und theilhaftig werden! — Eine jede Regierung muß selbst aus Politik, und zum Wohl des Staats wollen, daß dieser Glaube immer allgemeiner wirksam werde. Denn ein jeder Staat wird nach dem Maaße immer blühender und glücklicher werden, je nachdem seine Bürger sich durch diesen Glauben bey ihren Gesinnungen und Thaten leiten lassen. — Es ist nur die Frage, wie dieß zu bewirken, und wie der Klage, die man in unsern Zeiten oft hört, und nicht ungerecht nennen kann, daß dieser Glaube unter uns viel von seiner Wirksamkeit verloren habe, abzuhelfen sey? Es giebt nur eine Quelle alles theoretischen und praktischen Atheismus! Er entspringt immer daraus, daß der Mensch die gebührende Achtung für die Aussprüche der allgemeinen Menschenvernunft hintansetzt. So entsteht der theoretische Atheismus, wenn der spekulative Denker sich nicht innerhalb der Grenzen der allgemeinen Menschenvernunft befriedigen, sich über sie hinausschwingen, und mehr wissen, und mehr Gewißheit haben will, als die menschliche Vernunft zu

geben

geben vermag. Bey ihm ist nur die Unzufriedenheit mit den engen Schranken der menschlichen Erkenntniß, nicht Mangel der Achtung für die menschliche Vernunft überhaupt, der Grund seines theoretischen Atheismus. Daher achtet er die Aussprüche der Vernunft in Hinsicht des Praktischen, oder bey der Bestimmung seines Willens, und bleibt eben darum tugendhaft, weil er die Aussprüche der praktischen Vernunft gebührend achtet. Ganz anders der praktische Atheist. Er hat überhaupt die ihm gebührende Achtung für die Vernunft verloren, oder vielmehr verleugnet, und sich dem Dienste der sinnlichen Begierden ergeben, die er auf den Herrschertron setzte, der in seinem Innern der Vernunft gebührte. Die immer größer werdende Herrschaft der sinnlichen Begierden über die Menschen, welche durch die in allen Ständen vermehrten Mittel, sinnlich zu genießen, durch so viele reizende Gegenstände, welche durch Handlung, Künste und Gewerbe herbeygeführt sind, und durch vermehrte Einnahme an Geld in den niedern Ständen, stärker als jemals unter uns erregt werden, und der Mangel verhältnißmäßiger, eben so schneller, Fortschritte in der Bildung des Vernunftvermögens und in der Aufklärung der Vernunft; dieß, dieß ist die Ursache der geringern Wirksamkeit des Religionsglaubens, und der immer mehr einreissenden Irreligiösität und praktischen Religionsverleugnung! Die Menschen sind in allen Ständen klüger, listiger, verschlagener, und um ihren Vortheil in sinnlichen Gütern zu befördern schlauer und geübter; aber sie sind nicht wirklich verständiger, vernünftiger, weiser und

auf-

aufgeklärter geworden, und sie halten sich leider doch schon für aufgeklärt, und glauben sich dem Ziele der Vollkommenheit mehr genähert zu haben, da sie doch nur gleichsam klügere Thiere, geübter im Dienste der Sinnlichkeit, und in der Kunst, sich mehr sinnlichen Genuß zu verschaffen, geworden sind! Wie weit ist man noch zurück in Hinsicht des Jugendunterrichts, der den meisten Menschen in der Religion ertheilt wird! Wie wenige werden hinlänglich zur eignen deutlichen Einsicht in die Gründe des Religionsglaubens, zur eignen Ueberzeugung in Absicht derselben geleitet? Wie häufig wird noch der Religionsunterricht vornämlich als Gedächtnißsache betrieben, und der Wahn durch denselben befördert, als ob das Glauben und Bekennen unverständlicher Formeln, und unbegreiflicher Lehrsätze, nothwendig und eine Hauptbedingung sey, um Gott wohlgefällig und ewig selig zu werden? Wie häufig werden selbst sogenannte Glaubenslehren so vorgetragen, daß sie den Menschen in dem Irrthum bestärken, als ob noch andre Mittel, außer der Besserung und Ablegung seiner verkehrten Neigungen und Begierden, ihn von allem Elende befreyen und zu einer ewigen Seligkeit führen könnten? Wahrlich, wenn man dieß alles bedenkt: so kann es so wenig befremden, daß die Wirksamkeit des Religionsglaubens abgenommen hat, daß man vielmehr sich darüber wundern müßte, wenn zu unsern Zeiten, in welchen für Reizungen der sinnlichen Begierden immer mehr und immer allgemeiner gesorgt, aber die allgemeinere Aufklärung der Vernunft über die Angelegenheiten, die für den Menschen die wichtigsten seyn sollten,

ten, noch so sehr vernachlässigt worden ist, die sinnlichen Begierden nicht die Herrschaft über die Vernunft erhielten! Dieß letztre wird, und muß nach der Natur des Menschen immer der Fall seyn, wenn nicht die Aufklärung der Vernunft, über die ewigen Grundsätze der Religion und Sittlichkeit, und die frühe Bildung jedes Menschen zur deutlichen und überzeugenden Anerkennung derselben, mit den Fortschritten in der Verfeinerung, und in allen Künsten des Gewinns, des Luxus und Wohllebens, gleichen Schritt hält! Was war der Grund der herrschenden Sinnlichkeit, Lasterhaftigkeit und Sittenlosigkeit, vor achtzehn hundert Jahren, unter den so vorzüglich verfeinerten Griechen und Römern? Was anders, als der Mangel eines solchen allgemeinen Unterrichts, in den wesentlichen Grundsätzen der Religion und Sittlichkeit, der die Vernunft zur Beherrschung der sinnlichen Begierden, die durch Ueppigkeit und dargebotenen Genuß jeder Art so stark gereizt wurden, hinlänglich hätte stärken können? Und was könnte auch sonst bey den Menschen der gereizten Sinnlichkeit stark genug entgegen wirken, außer jenen Grundsätzen der Religion und Sittlichkeit? Ist die Herrschaft der sinnlichen Begierden über die Vernunft die vornehmste Quelle der Irreligiösität: so ist hingegen das vornehmste Mittel, die Anerkennung und Wirksamkeit des zum Heil der Menschheit nothwendigen Religionsglaubens wieder allgemeiner zu befördern, allgemeinere Cultur der Vernunft, allgemeinere Aufklärung derselben über die wesentlichen Grundsätze der Religion und Sittlichkeit, und allgemeiner beförderte Achtung

für

für die allgemeine Menschenvernunft. Ich will von der letztern zuerst handeln.

Die Achtung, welche der Mensch seiner Vernunft schuldig ist, wird auf eine zwiefache Weise vermindert; theils durch philosophische Dogmen, theils durch Religionsdogmen. Durch philosophische Dogmen, wenn zu einer gewissen Zeit ein System philosophischer Meinungen herrschend geworden ist, welches der menschlichen wirklichen Vernunft das Vermögen abspricht, über die für den Menschen wichtigsten und angelegentlichsten Fragen, ob ein Gott, eine Fürsehung und die Unsterblichkeit der Seele wirklich sey, mit Gewißheit zu entscheiden. Dergleichen Dogmen, besonders wenn das System, dem sie angehören, sehr großen Beyfall findet, bleiben auch dem großen Haufen der Halbgelehrten und Ungelehrten nicht unbekannt, und vermindern natürlich die Achtung für die wirkliche menschliche Vernunft, weil diese doch nicht leisten kann, was dem Menschen zu seiner Beruhigung so wichtig ist. Da wirft denn der große Haufe der Menschen sich entweder dem Unglauben und seiner Tochter, der Lasterhaftigkeit, in die Arme; oder er schwört zur Fahne des Aberglaubens, der ihm Gewißheit von demjenigen verspricht, worüber die Vernunft ihn ungewiß läßt. So war es vor achtzehn Jahrhunderten, da die Philosophie den Menschen in Absicht der nothwendigsten Gründe seiner Beruhigung zweifelhaft ließ; und so ist es auch jetzt. In dieser Hinsicht heischt und erwartet die Menschheit von den Weltweisen unsers Zeitalters Hülfe. Sie heischt eine Philosophie für die wirkliche Menschheit

und den allgemeinen Bedürfnissen derselben angemessen; eine Philosophie, welche die wirkliche menschliche Vernunft zu der ihr gebührenden Achtung erhebt; eine Philosophie, die das als entschiedene Wahrheit anerkennen lehrt, was die wirkliche allgemeine menschliche Vernunft, nach der ihr möglichen Erkenntniß, zu urtheilen überwiegende Gründe hat; eine Philosophie, die nicht fragt, ob nie ein Mensch einen Satz bezweifelt oder verworfen habe; sondern ob wider einen solchen Satz wirklich überwiegende Gründe, oder auch nur eben so starke Gründe dawider, als für denselben da sind; eine Philosophie mit einem Worte, die Gottes wirkliches Daseyn, und Fürsehung und Unsterblichkeit der Seele, als unleugbare Vernunftwahrheit, und Zweifel an dieser Wahrheit als vernunftwidrig erweiset. Dann, dann wird die wirkliche menschliche Vernunft, die einzige Quelle der menschlichen Erkenntniß, wieder zu der ihr gebührenden Achtung, und zu der Kraft erhoben werden, die sinnlichen Begierden ihren Aussprüchen und Geboten zu unterwerfen! O ihr edlen Weltweisen, welchen das Heil der Menschheit mehr gilt, als der zweydeutige Ruhm, den man durch neue Meinungen, und Erfindungen neuer Formen der menschlichen Erkenntniß erlangt, vereinigt euch zu einem schönen Bunde für das Heil der Menschheit, und gebt uns eine solche Philosophie, und sichert sie forthin vor Mißverstand, durch allgemein verständliche Darstellung, und vor dem Untergange, dadurch, daß ihr auf Beobachtung der wirklichen Natur der menschlichen Vernunft, und der ganzen Einrichtung der Welt sie gründet, so

weit

weit dieselbe für den Menschen erkennbar ist. Der Mensch muß nicht bloß wissen können, was recht und gut ist; sondern auch was sein wahres Bestes ist; er muß wissen können, daß ein Gott und eine Fürsehung, und daß seine Seele unsterblich ist, wenn er nicht die ihm gebührende Achtung für seine Vernunft verlieren soll!

Religionsdogmen vermindern die Achtung für die wirkliche Vernunft, und erleichtern den sinnlichen Begierden den Sieg über dieselbe, wenn es ein Dogma einer Volksreligion wird, daß die Vernunft des Menschen von Natur nichts von Gott und Gottes Willen wissen könne; sondern bloß den Dogmen und Vorschriften der Volksreligion glauben müsse, ohne sich über dieselben ein Vernunfturtheil anzumaßen. Wie könnte der Mensch seine Vernunft achten, wenn er so von ihr denkt? Wie könnte er sie für etwas mehr, als nur für ein Mittel achten, seine sinnlichen Begierden zu befriedigen, wenn er sich einbildet, nichts anders durch seine Vernunft erkennen zu können, als was nützlich oder schädlich, vortheilhaft oder nachtheilig sey? Muß dann der Mensch nicht ein Knecht seiner sinnlichen Begierden werden, wenn er so von sich selbst und von seiner Vernunft urtheilt? Ist es nun noch befremdend, daß der Aberglaube bey blinden Religionsglauben gewöhnlich in Lasterhaftigkeit ausartet, sobald nur die sinnlichen Begierden stärker gereizt, und die Menschen zu klug werden, um länger so blindlings, wie vormals, zu glauben, und sich durch Furcht und Hoffnung lenken zu lassen?

Das einzige Mittel, dieser Geringschätzung der Vernunft zu steuern, und ihr die Herrschaft über die Sinnlichkeit wieder zu verschaffen, ist allgemeine Aufklärung der Vernunft in allen Ständen über die allgemeinen Grundsätze der Religion und Sittlichkeit. Man lehre und überzeuge jeden Menschen, daß Gott durch die Stimme der Vernunft und des Gewissens zu ihm spricht; daß Gott sich ihm durch die Vernunft in seinen Werken, als allmächtig, allweise, allgütig und in seinem Gewissen, und durch die Erkenntniß dessen, was recht und gut ist, als heilig und gerecht offenbaret, ihm sein Wohlgefallen an der Tugend, und sein heiliges Mißfallen an allem Bösen bekannt macht, und ihm eine selige Unsterblichkeit verheißt, wenn er sich bestrebt, seinem heiligen und gütigen Willen zu folgen; daß er nach Gottes Willen selbst denken, urtheilen und sich überzeugen solle, was der Wille Gottes sey oder nicht sey, was wahre Verehrung Gottes genannt, oder nicht so genannt zu werden verdiene; daß Gott über alles kindlich fürchten, lieben und vertrauen, die Regel aller seiner Gesinnungen und Handlungen seyn, und er seinen Nächsten als sich selbst lieben müsse, wenn er vernünftig denken und handeln wolle: so wird seine Vernunft ihm als eine Gabe Gottes, als die Stimme Gottes, zu ehrwürdig werden, als daß er sie ferner seinen blinden Lüsten nachsetzen, und diesen folgen sollte, wo Gott es durch die Vernunft ihm verbeut. Man redet und schreibt so viel von Aufklärung unsrer Zeiten, und es ist wahr, die Aufklärung ist begonnen. Aber nur bey einem sehr kleinen Theil der Menschen un-

unsrer Zeit ist sie vollendet, bey den Meisten ist sie nur halb und einseitig, und schadet nur anstatt zu nützen. Wahre und völlige Aufklärung ist nur dem eigen, der zu einer völlig überzeugenden und wirksamen Erkenntniß von Gott und Gottes Willen, von seiner Bestimmung in diesem Leben und in der Ewigkeit, von der Heiligkeit seiner Pflichten und der Gewißheit seiner Hoffnungen gelangt ist. Dieß ist die Aufklärung, die für alle Menschen nothwendig ist. Wie viel aber fehlt noch daran, daß sie, ich will nicht sagen, schon allgemein sey, sondern nur, daß sie allgemein befördert werde! Man sieht es ein, daß die Menschen in allen Ständen klüger werden. Man sieht es ein, daß man dieß nicht hindern kann, weil sich nicht wohl überall solche Anstalten treffen lassen, dergleichen an manchen Orten getroffen werden. Man sieht es vor Augen, daß der bisherige Religionsunterricht selbst nicht mehr die äußere Zucht bewirken kann, die er vormals bewirkte, da die Menschen noch leichter alles glaubten und weniger nachdachten. Und doch sorgt man nicht für allgemeine Verbesserung dieses über alles wichtigen Unterrichts so, daß wahre und unwiderstehliche Ueberzeugung an die Stelle des vorigen blinden Glaubens gesetzt werde! Wahrlich die Lehrer der Religion und Tugend müssen allgemein dahin streben, überall den Glauben der Menschen auf eigne Ueberzeugung zu gründen; allgemein muß, in den Schulen wie in den Kirchen, der Verstand, die Vernunft und das Gewissen durch einleuchtende Gründe zum Glauben und zur Tugend aufgefordert, und darin wider Unglauben und Verführung hinlänglich

befestigt werden, wenn es mit der Menschheit wirklich besser werden soll!

Aber vielleicht mögte mancher einwenden: über die Gegenstände des Glaubens bedürfe das Volk der Aufklärung nicht; sondern nur über seine Pflichten. Man solle vielmehr nur das Volk bey seinem Kirchenglauben erhalten und denselben so auslegen, daß er mit Grundsätzen einer reinen Sittenlehre übereinstimme! Unter Christen und für christliche Lehrer kann dieser Vorschlag nicht annehmungswürdig geachtet werden; denn man setzt durch denselben den christlichen Glauben mit einer bloßen Fabellehre der Griechen und Römer in eine Klasse. Man sieht ihn als einen Glauben an, der nicht wirklich Wahrheit enthalte; sondern nur als ein Leitmittel, und als ein Zügel für rohere Menschen, um sie zur Sittlichkeit zu erziehen, nach ihrem Bedürfniß benutzt werden müsse. Mag dieß immerhin von manchen, ja von vielen Glaubensmeinungen unwissender, oder doch im Christenthum nicht hinlänglich unterrichteter Christen gelten: so gilt dieß doch nicht vom eigentlichen christlichen Glauben, wie derselbe nach der Lehre und Absicht Jesu beschaffen seyn sollte! Wer davon überzeugt ist, der muß auch als christlicher Lehrer seine Pflicht erkennen, den christlichen Glauben zu befördern, den er nach Jesu Lehre und Absicht befördern soll; das Wachsthum der christlichen Erkenntniß nicht zu hindern, nicht aufzuhalten, sondern zu befördern; die in den Kirchenglauben eingedrungenen Irrthümer nach und nach, sobald es ohne Nachtheil für die Religiösität seiner Gemeine geschehen kann, zu vertilgen,

zu berichtigen, und reine biblische Wahrheit an ihre Stelle zu setzen. Thut er das nicht: so ist er ein Miethling, ein Menschendiener, nicht Gottes Diener, nicht ein Beförderer des Willens Gottes!

Allein wenn man auch von der moralischen Schädlichkeit eines solchen Verfahrens absähe: so müßte man doch dasselbe zwecklos finden, wenn man dasselbe wählte. Denn 1) diejenigen, welche noch beym Kirchenglauben erhalten würden, könnte man doch durch denselben nicht zur wahren Tugend führen. Mögte man ihnen ihre Dogmen immerhin moralisch auslegen: sie würden das Gezwungene und Unnatürliche dieser Auslegung sicher fühlen, und bey dem eigentlichen Sinne dieser Dogmen bleiben, zumal da derselbe ihrer Sinnlichkeit so angenehm, ein so weiches Polster für ihre Trägheit zum Guten, und eine so erfreuliche Nahrung für ihren Stolz, bey aller ihrer sittlichen Unwürdigkeit ist. Ohne Aufklärung über die eigentliche Beschaffenheit ihrer heiligen Schriften, würden sie immer am Buchstaben derselben hängen. Die Erfahrung lehrt dieß ja hinlänglich. Auch in Gemeinen, worin seit zwanzig bis dreyßig Jahren einsichtsvollere Lehrer das der Vernunft und Bibel Widerstreitende dieser Dogmen zu mildern suchten, hängen diejenigen, welche noch an diese Dogmen glauben, der langen bessern Belehrung ungeachtet, am eigentlichen für Tugend und Sittlichkeit hinderlichen und schädlichen Sinne derselben. Auch Männer, die in so vieler andern Hinsicht aufgeklärt sind, aber sich nur nicht mit der Aufklärung über die eigentliche Beschaffenheit ihrer heiligen Schriften be-

schäftigt haben, hängen ja, wie es jetzt noch am Tage liegt, mit schwärmerischer Einbildung am Buchstaben derselben, und sind — gewissenlos — oder unbedachtsam genug, lieber die Tausende, die ihr Leben der Beschäftigung mit diesen Schriften widmeten, für Nichtswürdige, für irreligiöse Betrüger, für Verführer des Volks, auszuschreyen; weil sie von diesen Schriften und ihrem Inhalt anders urtheilen, als die Lehrer ihrer Kindheit und Jugend!

Zwecklos würde 2) dieß Unternehmen auch deswegen seyn, weil ein bloßer blinder Kirchenglaube bey dem Lichte, daß über alle andre Gegenstände der menschlichen Erkenntniß verbreitet ist, jetzt von selbst fallen, und den Uebergang in das dem blinden Glauben entgegenstehende Extrem des Unglaubens und der Irreligiösität zur Folge haben muß. Wie groß ist nicht jetzt schon überall die Zahl derjenigen, die gegen den Kirchenglauben gleichgültig sind? Was ist die Besuchung der Kirchen jetzt, in Vergleichung mit der Besuchung derselben vor vierzig, ja vor dreyßig Jahren? Und wie viele Ungläubige, wirklich Irreligiöse, Heuchler, oder bloß aus Mode und aus Gewohnheit, die Kirche Besuchende, sind unter der Zahl derer, die sie noch besuchen! Es war vor dreyßig und vierzig Jahren nicht besser als es jetzt ist, wenn gleich die Kirche mehr besucht ward. Es ließe sich leicht beweisen, daß es im Ganzen jetzt vielmehr besser ist! Die Kirche ward damals besucht als ein Hofdienst, den man Gott leistete, und mit diesen Hofdienste meinte man sich einen Freybrief für die übrige Zeit, die man den Lüßten widmete, zu erkaufen.

Es

Es gab der Verbrechen und Laster gewiß nicht weniger, eher mehr, als jetzt, nur von andrer Art, als jetzt, und sie waren minder auffallend, denn es schien damals in der Ordnung, daß dergleichen von Leuten des und des Standes geschehe. Die Menschen sind verständiger und dadurch besser geworden, aber nicht durch die Kirchendogmen; sondern durch die an vielen Orten jetzt schon unendlich bessern, ja schon vortreflichen vernünftigen Religionsbelehrungen, welche sie in Kirchen und Schulen erhalten. Wahrlich, wenn man den Glauben an Gott, Fürsehung, Unsterblichkeit der Seele und ewige gerechte Vergeltung, durch Kirchendogmen aufrecht zu halten meint, die in der Prüfung des unpartheyisch, und mit hinlänglicher Sachkenntniß, urtheilenden Verstandes, und einer unbestochenen Vernunft, nicht bestehen können: so muß man auf die jetzige Lage der Dinge in allen Ständen der Menschen nicht genug geachtet haben; sonst würde man es einsehen, daß man dadurch nur den gänzlichen Verfall der Religiosität befördern würde!

Der Glaube an Offenbarung selbst, und an geoffenbarte Religionslehren, dieser so wohlthätige, nach dem Bedürfniß des größern Theils der Menschheit so nothwendige, und nach meiner Ueberzeugung als so wahr erweisliche Glaube, kann zu unsern Zeiten nicht ohne eine völlige und allgemeine, von Kindheit auf beförderte Aufklärung über die Gründe dieses Glaubens, und über den Inhalt und richtigen Gebrauch, der Urkunden, der Geschichte und Lehre der göttlichen Offenbarung, erhalten und in völlige wohl-

wohlthätige Wirksamkeit gesetzet werden. Das Gewissen muß vom Ungewissen, das Wesentliche für alle Zeiten gehörende, von den Zufälligen und von Sätzen und Vorstellungen abgesondert werden, die nur für ältere Zeiten, und für die Denkart und Bedürfnisse der Menschen gehörten, für welche sie zuerst gewählt wurden. Der ganze Inhalt der geoffenbarten Lehre muß sich dem Verstande, der Vernunft und dem Gewissen eines redlichen und mit Wahrheitliebe und vernünftigem Nachdenken prüfenden Menschen, als wahr, als die Stimme Gottes, der durch unsern Verstand und unser Gewissen zu uns spricht, beurkunden. Wir müssen in Absicht des ganzen Inhalts der geoffenbarten Lehre, allen Christen, so, wie Jesus, zurufen können: Wer den Willen Gottes folgen will, der wird sich durch eigenes Nachdenken überzeugen, daß diese Lehre von Gott, dem Urheber aller Wahrheit, ihren Ursprung habe. Denn die Zeiten sind vergangen, in welchen sich die Menschen, ohne selbst nachzudenken, durch bloße Auctorität andrer zum Glauben leiten, und im Glauben erhalten ließen! Unstreitig ist es gut, und Gottes Werk, daß diese Zeiten vergangen sind. Denn die Menschen können nur nach dem Maaße wirklich weiser, besser, tugendhafter, glücklicher und einst seliger werden, welches sie doch gewiß nach Gottes Willen immer mehr werden sollen; je nachdem sie selbst nachzudenken, ihre Vernunft zu gebrauchen, und sich durch eigene Erkenntniß der Wahrheit und des Guten, in ihrem Denken, Wollen und Handeln zu bestimmen streben. Ruht der Glaube an Offenbarung auf sol-

chen Gründen, die der gesunden Vernunft jedes vorurtheilsfreyen Menschen einleuchtend gemacht werden können: so und nur so ist zu unsern Zeiten dieser Glaube hinlänglich fest gegründet.

---

## Vierter Abschnitt.

## Allgemeine und besondre Offenbarung Gottes.

Ich versuche es nun, den Begriff göttlicher Offenbarung so zu entwickeln, daß wider die Wahrheit des Begriffs und wider die Wirklichkeit göttlicher Offenbarung unter den Menschen, keine gegründete Einwürfe gemacht werden können. Es ist schon viel gewonnen, wenn der Begriff der Offenbarung, ein Begriff, der so manche schwierige Nebenbestimmungen nach und nach erhalten hat, daß man ihn meistens nur nennen darf, um bey einem bedeutenden, den Ton angebenden Theile des Publikums, ein mitleidiges Achselzucken zu veranlassen, wieder auf seine ursprüngliche Lauterkeit und Klarheit zurückgeführt, und in seine alten Rechte eingesetzt; nicht mehr als ein Begriff von einem Gegenstande, über den sich nichts entscheiden, und aus dem sich nichts machen lasse, betrachtet; sondern als ein Begriff anerkannt wird, den die gesunde Vernunft jedes Menschen als wahr erkennen müsse, und als ein Begriff eines Gegenstandes, dessen Wirklichkeit nicht geleugnet werden

den könne, ohne der Vernunft zu widersprechen. Darf es befremden, daß ein Begriff anstößig wird, sobald der menschliche Verstand theils die Kennzeichen der Wahrheit sorgfältiger zu prüfen, theils die Grenzen seiner Erkenntniß bestimmter und richtiger festzusetzen angefangen hat; wenn mit einem Begriffe eine Menge von Bestimmungen verbunden ist, die der menschliche Verstand denselben in Zeiten beyfügte, in welchen er sich selbst, und sein Vermögen zu erkennen, noch keiner genauern Untersuchung unterworfen hatte? Darf es befremden, daß Schlüsse, so regelrecht sie der Form nach seyn mögen, die aber auf einem Vordersatze sich gründen, der ohne hinlängliche Prüfung als wahr angenommen war, verworfen werden; wenn der Vordersatz der besser unterrichteten Vernunft als ein Vorurtheil ohne vernünftigen Grund gefaßt, einleuchtet? So lange die Menschen bey eingeschränkterer Naturkenntniß noch an Wirkungen böser Geister auf der Erde, und an Verbindungen böser Menschen mit bösen schadenfrohen Geistern glaubten; so lange ward auch, ohne Bedenken, der Begriff von Hexerey und Zauberey, als ein wahrer Begriff eines wirklichen Gegenstandes anerkannt. Aber nachdem unsre Naturforscher, Aerzte und Weltweise, den Glauben an Wirkungen böser Geister auf der Erde für ein grundloses, aus Unwissenheit entsprungenes Vorurtheil erkennen gelehrt haben, so ist auch der Glaube an Hexerey und Zauberey als ein großes Vorurtheil der Unwissenden verworfen. Eben so ist es mit dem Begriff von Offenbarung in unsern Zeiten der Fall. So lange fast allgemein angenommen

ward,

ward, daß Begebenheiten, deren Möglichkeit nach Naturgesetzen unbegreiflich sey, wenn alte Nachrichten dergleichen melden, mit hinlänglichen Grunde entweder als Wirkungen eines bösen Geistes, oder als unmittelbare Wirkungen der Allmacht Gottes, oder doch eines höhern guten Geistes, der auf Gottes Befehl wirke, und also entweder als daemonische, oder als göttliche Wunder zu betrachten seyn; und so lange man fast allgemein dafür hielt, daß aus Wundern die göttliche Sendung und Untrüglichkeit der Lehre eines Menschen hinlänglich gewiß erwiesen werden könne: so lange wurde auch fast allgemein der Beweis einer unmittelbaren und übernatürlichen göttlichen Offenbarung für möglich gehalten, und der Begriff einer solchen Offenbarung und der Glaube an dieselbe, hatte für sonst religiöse Menschen nichts Anstößiges. Jetzt aber, da die Weltweisheit auf der Stufe der Kultur, auf welche sie sich jetzt erhob, mit einleuchtenden Gründen dargethan hat, wie falsch der Schluß sey, daß etwas in der Welt Geschehenes und, nach den uns davon bekannten Umständen, aus allen uns bekannten Naturgesetzen und Naturkräften unerklärbares, gar keinen natürlichen Grund habe; jetzt, da es erwiesen ist, daß aus solchen, für uns unerklärbaren Begebenheiten, gar nicht auf die göttliche Sendung eines Menschen, und auf die Untrüglichkeit seiner Lehre geschlossen werden könne; jetzt, da es am Tage liegt, daß durchaus kein Mensch aus vernünftigen Gründen wissen und erkennen kann, daß Gott unmittelbar irgend etwas in ihm, oder sonst in der Welt wirke, und also derjenige, der die Art,

wie Gott wirke, und also daß Gott dieß oder jenes unmittelbar wirke, zu erkennen behauptet, unter die Schwärmer gerechnet wird: jetzt darf es uns gar nicht befremden, daß alle diejenigen, welche von diesen Lehrsätzen der Weltweisen unsrer Zeit überzeugt sind, an keine unmittelbare Offenbarung länger glauben; sondern vielmehr eine Religionslehre anstößig finden, welche sich auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes zu gründen behauptet, also die Art, wie Gott gewirkt habe, für erkennbar erklärt, und um der Wunder willen, die zur Bestätigung ihrer Urheber geschehen seyn, auch solche Lehrsätze zu glauben fordert, die der Vernunft entweder ganz unbegreiflich sind, oder für deren Wahrheit die Vernunft doch keinen Beweis führen kann.

Jetzt bleiben uns also nur zwey Wege offen, auf welchen der wohlthätige Glaube an Offenbarung wieder in allgemeine Wirksamkeit gesetzt werden kann. Wir müssen entweder die Weltweisen, nicht durch Machtworte, sondern durch einleuchtende Gründe widerlegen; oder wir müssen den Beweis einer unmittelbaren Offenbarung aufgeben, und uns auf den Beweis und die Vertheidigung einer mittelbaren Offenbarung einschränken, bey welcher wir nur das behaupten, daß eine göttliche Wirkung und Veranstaltung der Vernunft einleuchte, aber nicht die Art, wie Gott gewirkt, nicht daß Gott unmittelbar und übernatürlich gewirkt habe, zu beweisen unternehmen. Die Widerlegung der oben erwähnten Lehrsätze unsrer Weltweisen scheint mir unmöglich. Was kann mit Grund dagegen eingewendet werden, wenn sie daran

an erinnern, daß aus der Unwissenheit, wie etwas durch Naturkräfte habe geschehen können, nicht gefolgert werden dürfe, daß es nicht durch Naturkräfte auf eine uns unbekannte Weise geschehen sey? Und wie könnte irgend ein Mensch vernünftiger Weise einer unmittelbaren Wirkung Gottes, an sich selbst oder an andern, gewiß werden? Es müßte ja nothwendig ein unterscheidendes Merkmal geben, woran die Vernunft eines jeden Menschen eine unmittelbare göttliche Wirkung, von einer bloß mittelbaren, sicher und deutlich unterscheiden könnte; wenn dieß für einen Menschen, wer er auch sey, möglich seyn sollte. Denn der Verstand und die Vernunft sind ja die einzigen Mittel, die es dem Menschen möglich machen, Wahrheit und Irrthum sicher und mit eigner deutlicher Einsicht zu unterscheiden. Giebt es also für den menschlichen Verstand und die menschliche Vernunft gar kein Merkmal, woran unmittelbare Wirkungen Gottes als solche erkannt werden könnten: so kann ja kein Mensch mit vernünftigem Grunde von sich behaupten, daß Gott unmittelbar dieß oder jenes, diese oder jene Vorstellung oder Ueberzeugung gewirkt habe! Also ich weiß nichts mit Grund gegen diese Lehrsätze der Weltweisen einzuwenden, und muß sie vielmehr für unwiderleglich erkennen!

Dieß vorausgesetzt muß folglich der Beweis unmittelbarer Wirkungen Gottes in der Welt, und also auch der Beweis einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, aufgegeben werden. Daß Gott stets unmittelbar zur Erhaltung und Regierung der ganzen vernunftlosen und vernünftigen Welt wirke, daß das

ganze Weltall, und jedes einzelne Weltwesen, stets durch Gottes Willen sey, folgt aus dem Begriff von Gott, als Schöpfer. Aber wie Gott und was oder wo er unmittelbar wirke, vermag kein Mensch zu erkennen. Er ist nur vermögend, Gott, und seine unendliche Vollkommenheit überhaupt, aus seinen Werken zu erkennen; aber nicht was und wie Gott unmittelbar wirke. Er ist an Mittel gewiesen, die er gebrauchen soll, und nur unter der Bedingung, daß er diese Mittel recht braucht, darf er Beystand von Gott erwarten. Nur wie Gott durch die Natur, und durch Verstand, Vernunft und Gewissen im Menschen, wirke, kann ein Mensch erkennen. Das ist, er kann die Gesetze der Natur und der menschlichen Seele erkennen, für deren Urheber die Vernunft ihn Gott, das vollkommenste, heiligste, gerechteste, allweise, allgütige und allmächtige, geistige Urwesen, zu erkennen nöthigt!

Der Beweis einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, und der Glaube an dieselbe, ist auch gar nicht nothwendig, zum wahren Heil der Menschheit. Es kömmt bey wahrer Religiosität gar nicht auf den Glauben an eine gewisse Art göttlicher Wirkungen; sondern auf einen festen vernünftigen Glauben, an Gottes wirkliches Daseyn und unendliche Heiligkeit, Weisheit, Macht und Güte an. Vor allen Dingen kommt es darauf an, daß der Mensch in der Stimme der Vernunft und des Gewissens, die ihn zum Guten auffordert, und ihn vor allem Bösen warnt, stets die Stimme Gottes mit der ihm gebührenden Ehrfurcht höre, und ihr unverbrüchlich folge. Dazu

ist kein Glaube an unmittelbare Offenbarung nothwendig. Man sage nicht, die Erfahrung bestätige die Nothwendigkeit des Glaubens an unmittelbare Offenbarung für den größten Theil der Menschen! Den Glauben an göttliche Offenbarung und Belehrung bedarf die Menschheit; aber nicht gerade den Glauben an unmittelbare göttliche Offenbarung und Belehrung. Der Glaube an göttliche Wahrheit erfüllt den Menschen mit der hohen Achtung, die er der Wahrheit schuldig ist, und ist ihm nothwendig zu seiner Tugend, Gemüthsruhe und ganzen wahren Glückseligkeit. Der Glaube, daß Gott durch Vernunft und Gewissen zu ihm rede, erweckt ihn zur Achtung für die Stimme derselben, und zur Folgsamkeit gegen ihre Vorschriften. Dieser Glaube, auf Vernunft gegründet, ist nie schädlich, kann nie schädlich, nie anders als wohlthätig seyn. Hingegen der Glaube an unmittelbare Offenbarung hat, wie die Erfahrung lehrt, nur zu häufig geschadet, und kann fast nicht umhin, den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft bey dem größern Theile der Menschen zu hindern, anstatt ihn zu befördern; weil sie es für den Hauptsatz ihres Glaubens halten, unbedingt dem Worte der Offenbarung zu glauben, wenn sie dasselbe gleich nicht zu begreifen vermögen. Enthielte eine für unmittelbar geoffenbart angenommene heilige Schrift, weder in Absicht der Materie, noch in Absicht der Form, weder in Sachen und Sätzen, noch in den Worten und der Einkleidung, irgend etwas, das nicht mit den Forderungen, Lehren, Einsichten und Kenntnissen einer wohl unterrichteten Ver-

nunft vollkommen übereinstimmte: so würde eine solche geoffenbarte Schrift nie mit der Vernunft im Streit seyn, und selbst das beständige eigene Nachdenken und Prüfen, und das Streben nach bessrer Einsicht und Kenntniß, von allen denjenigen fordern, welche an sie glaubten. Sie würde also den freyen Gebrauch der Vernunft nicht hemmen, noch weniger ihn untersagen, sondern vielmehr ihn befördern. Enthält hingegen eine für unmittelbar geoffenbart angenommene Schrift, theils in den darin vorgetragenen Gedanken und Sätzen, theils in der Art des Vortrags, vieles, was die Vernunft entweder gar nicht nach Gründen bestimmen kann, oder was dieselbe, frey urtheilend, anders bestimmen, anders beschreiben, anders ausdrücken würde: so kann es nicht fehlen, daß derjenige, welcher wirklich diese Schrift für ein Werk unmittelbarer göttlicher Offenbarung hält, seine Vernunft in allen Fällen, in welchen er sonst anders gedacht und geurtheilt haben würde, wenn er anders consequent handelt, dem dafür gehaltenen unmittelbaren Ausspruch Gottes, als der möglichstvollkommensten Belehrung unterwerfe.

Ich kann wenigstens denen nicht beystimmen, welche eine unmittelbare Offenbarung Gottes annehmen, die in einem Menschen Gedanken und Zeichen der Gedanken erweckt habe, und doch glauben, daß Gott sich dabey nach der diesem Menschen gewöhnlichen Art zu denken und zu reden gerichtet habe. Unmittelbar von Gott gewirkte Vorstellungen und Gedanken, müssen ihrem Gegenstande auf das vollkommenste entsprechen. Sind die Gedanken unmittel-

telbar von Gott gewirkt, so müssen auch die Zeichen derselben, die Worte, unmittelbar von Gott gewirkt seyn. Denn was nützt die unmittelbare Wirkung der Gedanken, die ein Gesandter Gottes andern mittheilen sollte; wenn dieselben nicht auch in den bestimmtesten, richtigsten, keiner Mißdeutung und keinem Irrthum ausgesetzten Worten, mitgetheilt wären. Folglich müßten auch alle Worte einer unmittelbar göttlichen Schrift, das Ideal der vollkommensten Darstellung ihres Inhalts, und den Gegenständen, die darin beschrieben würden, auf das vollkommenste gemäß seyn. Die ältern Theologen urtheilen auch zum Theil von den Worten der Bibel wirklich so; nur waren auch sie nicht ganz consequent, weil der Augenschein sie lehrte, daß die Bibel sich selbst widersprechen würde, wenn jedes Wort in der Bibel als die vollkommenste Bezeichnung des Gegenstandes, den es bezeichnet, betrachtet werden sollte. Es müßte unmöglich seyn, irgend einen Gegenstand richtiger, und seinem Wesen gemäßer zu bezeichnen; wenn Gott unmittelbar ein gewisses Zeichen für denselben bestimmt hätte, **weil Gott von allem die vollkommenste Erkenntniß hat, und durch eine unmittelbare Wirkung Gottes dasjenige, was Gott wirkt, die höchste mögliche Vollkommenheit haben muß.**

Welche Verwirrung muß nicht daher in den Begriffen der Menschen entstehen, die eine Schrift für eine unmittelbar von Gott geoffenbarte, und also in allen Sätzen untrügliche Schrift halten, die doch nicht wirklich unmittelbar von Gott geoffenbart ist!

Sie müssen gegen ihre Vernunft mißtrauisch werden, weil diese jeden Augenblick da anstößt, wo sie etwa in ihrem Zeitalter richtigere Einsichten von vielen Gegenständen erlangt haben, als die Verfasser der für unmittelbar geoffenbart gehaltenen Schrift zu ihrer Zeit davon gehabt hatten. Es läßt sich wohl begreifen, und es war im Grunde ihrem Glauben consequent gehandelt, wenn christliche Lehrer der ältern Zeiten, bey dem festen Glauben an unmittelbare Eingebung der Bibel, alle nicht christliche Schriften als ein Werk eines bösen Geistes verabscheueten und verabscheuen lehrten; weil der Inhalt dieser Schriften den Verstand zu Begriffen leitete, und den Geschmack nach Regeln bildete, mit welchem jener Glaube an die Bibel jeden Augenblick in Streit kam. Und wäre es entschieden, daß die Bibel unmittelbar von Gott eingegeben sey: wie könnte denn der Gedanke statt finden, daß die Vernunft in irgend einem Satze von der Bibel abweichen könnte, ohne zu irren? Sie müßte der Probierstein für alle Wissenschaften und Kenntnisse seyn. Kein Satz müßte wahr, keine Darstellung richtig geachtet werden, die nicht dem Buchstaben, der Bibel, als einem unmittelbaren Worte Gottes, gemäß wäre! Es müßte folglich die Vernunft zu unsern Zeiten mit sich selbst in Widerspruch kommen, wenn sie alle Worte und Sätze der Bibel für unmittelbare Aussprüche Gottes anerkennen, und nicht alle Wissenschaften nach diesem Ideal der höchsten Vollkommenheit reformiren, nicht in allen Stücken ihr Urtheil, ihren Geschmack, ihr Gefühl, den Worten der Bibel unterwerfen wollte.

Wir

Wir müßten selbst in der Auslegung der Bibel ganz anders verfahren, als die verfahren, welche die Bibel für unmittelbar von Gott eingegeben, erklären. Wir müßten die buchstäblichste, getreueste Nachbildung der Form und Stellung der biblischen Worte zu unserm Zweck machen, und jedes Wort in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen, ohne uneigentliche und bildliche Bedeutung derselben zuzugeben; denn ein jedes Wort in seiner eigentlichsten Bedeutung genommen, müßte die vollkommenste Bezeichnung des dadurch bezeichneten Gegenstandes seyn, sonst hätte Gott dasselbe nicht gewählt. Die Vernunft müßte schweigen, und sie müßte ihr Urtheil und ihren Geschmack, als bisher durch die heydnischen Schriften, welche sie zum Muster nahm, verbildet betrachten, und es für Pflicht erkennen, beyde nach dem von Gott ihr in der Bibel aufgestellten Urbilde der Vollkommenheit umzubilden. Wie könnten trügliche schwache Menschen sich wegern, ihr Urtheil über jeden Gegenstand dem untrüglichen Worte Gottes zu unterwerfen?

Die Bibel ist unstreitig unter allen Büchern, die auf den Vorzug, von Gott geoffenbart zu seyn, Anspruch machen, bey weiten das Vortreflichste. Aber selbst in Absicht der Bibel würde der Glaube, daß sie unmittelbar von Gott eingegeben sey, wenn völlig consequent diesem Glauben gemäß gehandelt würde, die Vernunft überall mit sich selbst in Widerspruch setzen, und die Verstandesbegriffe der Menschen verwirren; sofern man nicht unbedingt den Buchstaben der Bibel folgen wollte. Unstreitig müßte ja der

Buchstabe der Bibel göttlich und untrüglich seyn; wenn die Bibel unmittelbar, durch eine, nicht nach ordentlichen Gesetzen der Bildung des menschlichen Geistes zur Einsicht und Erkenntniß, sondern übernatürlich geschehene, Mittheilung der Erkenntniß von Gott eingegeben wäre! Wodurch ist aber zu unsern Zeiten es möglich gemacht, den Inhalt der Bibel und die Aussprüche der Vernunft mit einander in Uebereinstimmung zu bringen? Offenbar dadurch, daß wir überall eine uneigentliche Bedeutung der Worte annehmen, wo sonst der Sinn derselben mit den Aussprüchen der Vernunft in Widerspruch gerathen würde! Aber dabey nehmen wir dann ja schon stillschweigend an, daß Gott sich dem Schriftsteller durch die Vernunft und den Verstand und nicht unmittelbar geoffenbaret habe. Wie könnten wir sonst Gottes Worte, durch menschlichen Verstand und menschliche Vernunft bewogen, in einem andern, als in ihrem eigentlichen Sinne zu erklären wagen? Hat Gott sich den Verfassern der Bibel, durch ihren von ihm zur Erkenntniß geleiteten subjektiven Verstand, und durch ihre subjektive Vernunft geoffenbart: so ist es klar, daß die Wirkung der Ursache gemäß seyn mußte, und daß ein jeder Verfasser die ihm geoffenbarte Wahrheit nur so fassen, sich vorstellen und ausdrücken konnte, wie er es nach seiner Fähigkeit vermogte, und so sind wir auch berechtigt von optischen Beschreibungen, von bildlichen uneigentlichen populären Ausdrücken und Redensarten zu reden, wo wir, nach den Urtheilen einer wohlunterrichteten Vernunft, sonst in diesen Redensarten

und

und Ausdrücken keine Wahrheit finden würden. Nur da, wo uns Wahrheit einleuchtet, erkennen wir dann das Göttliche. Die Vorstellung von derselben aber, und ihr Ausdruck, war ein Werk einer menschlichen Vernunft. Wir unterscheiden also die Vorstellung und die Einkleidung von der darin enthaltenen Wahrheit. Aber hat Gott unmittelbar geredet, von Mund zu Mund, wie ein Mensch zu einem Menschen: so dürfen wir so nicht erklären. Wie sollte nicht Gott durch unmittelbare Wirkung die bestimmtesten, richtigsten, vollkommensten Vorstellungen von jedem Gegenstande erweckt, und die bestimmteste, richtigste vollkommenste Bezeichnung derselben mitgetheilt haben? Gottes Worte dürften nie für bildlich, uneigentlich oder populär unbestimmt gehalten werden. Denn das sind Nothbehelfe menschlicher Schwachheit, wenn wir optisch, bildlich, uneigentlich, oder wie im gemeinen Leben unbestimmt reden. Es wäre besser, wenn ein jedes Wort vollkommen bestimmt wäre! Unzählige Irrthümer und Mißverständnisse würden vermieden! Und sollte Gott nicht das Beste gewollt haben? Sollte Er, wenn Er unmittelbar Menschen belehren wollte, seine unmittelbare Belehrung dem Mißverstande, der Zweydeutigkeit, dem Irrthum, und unzähligen dadurch nicht nur möglichen, sondern auch bey Worten, die mehr als eine Bedeutung haben, unvermeidlichen Verfälschungen ausgesetzt haben? Wer dürfte das von Gott denken? Wenn man dieß erwägt: so wird man es eingestehen, daß der Glaube an unmittelbare Offenbarung Gottes nicht zum Heil der Menschen nothwendig geachtet werden

könne; und daß derselbe, wenn consequent nach demselben gehandelt würde, sogar in Absicht der Bibel, die größten Verwirrungen zur Folge haben müßte!

Wollte man nach Kants Anleitung, alles in der Bibel nach reinmoralischen Principien zu deuten, für hinreichend erklären: so würde doch dadurch schon stillschweigend behauptet, daß die Bibel nicht unmittelbar von Gott eingegeben sey; sondern nur so angesehen und behandelt werden solle, und eine solche Behandlung würde sich vor der theoretischen Vernunft keines Menschen rechtfertigen lassen, der den Glauben hätte, daß der Buchstabe der Bibel unmittelbar göttlich sey!

Wollte man sich auf die Erfahrung berufen, daß überall der größere Haufe der Menschen an positive unmittelbare Belehrungen Gottes geglaubt, und daß dieser Glaube die Religion und Religiosität unter den Menschen erhalten habe, und wollte man daraus die Nothwendigkeit dieses Glaubens zum Heil der Menschheit beweisen: so ließe sich doch leicht beweisen, daß aus dieser Erfahrung 1) nicht folge, daß dieser Glaube jetzt noch ferner nothwendig sey, und 2) nicht erhelle, daß durch diesen Glauben die Religion und Religiosität erhalten sey.

Worin hatte die Allgemeinheit des Glaubens an unmittelbare göttliche Offenbarung wohl anders ihren Grund, als darin, daß die Vernunft über die Gründe dieses Glaubens noch nicht hinlänglich aufgeklärt, und daß dieser Glaube von den Lehrern von Kindheit auf den Menschen mitgetheilt war? Ist die Vernunft hingegen nur einmal zu der Einsicht gelangt, daß es

an hinlänglichen Gründen zu einem solchen Glauben fehle; hören die Lehrer auf, ihn durch ihren Unterricht mitzutheilen; wird im Gegentheil ein jeder davon recht fest überzeugt, daß Gott ihn durch seinen Verstand, seine Vernunft und sein Gewissen belehre; wird es einem jeden recht völlig einleuchtend gemacht, daß Gott ihn durch den Verstand, die Vernunft und das Gewissen, alles lehre, was er zu seiner Veredlung, Beruhigung und Glückseligkeit zu wissen und zu glauben nöthig hat; so wird ein vernünftiger Religionsglaube an die Stelle des positiven Glaubens treten, und die Menschheit wird dabey unendlich viel gewinnen! Denn wahrlich der Glaube an unmittelbare Offenbarung hat nicht das Gute gewirkt, welches wir bey den Bekennern eines solchen Glaubens antreffen! Dieß Gute ist die Frucht der wahren und vernünftigen Religionslehren, welche mit diesem Glauben zugleich angenommen wurden. Hingegen die Unduldsamkeit, der Sektenhaß, die Verfolgungssucht, die Zänkereyen, die Verdammungssucht, die wir auch bey Bekennern des Glaubens an einen Gott, der ganz heilig, weise und gütig, der ganz Liebe sey, und bey den Bekennern einer Religion, welche die Liebe für das erste aller Gebote erklärt, antreffen: diese Laster und unzählige verkehrte Meinungen, und der Tugend hinderliche Vorurtheile, sind die Frucht des Glaubens an unmittelbare Offenbarung, welcher die Vernunft und den Verstand in ihrer freyen Wirksamkeit lähmt, Geringachtung und wohl gar Verachtung der Vernunft erzeuget, den Menschen in der natürlichen Trägheit zum eignen Nachdenken über sich

selbst

selbst und seine Pflichten bestärkt, und sich doch mit großen Vorzügen schmeichelt, weil er ohne zu zweifeln glaubt, was man ihn glauben lehrte!

Wir müssen also, wenn wir den Begriff der Offenbarung zu allgemeiner Achtung und Wirksamkeit wieder herstellen wollen, den Begriff einer unmittelbaren Offenbarung Gottes aufgeben. Wir müssen uns nicht anmaßen, andre Wirkungen Gottes zu erkennen, als wie er durch die Gesetze wirkt, die er der ganzen Natur, und dem menschlichen Geiste vorgeschrieben hat. Was und wie Gott sonst wirke, kann gar kein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß seyn. Schränken wir uns aber in diese, der Vernunft vorgezeichneten, Grenzen ein: so können wir auf die Beystimmung aller derjenigen rechnen, die an Gott und Gottes Fürsehung glauben, wenn wir behaupten, daß alle Vollkommenheiten und alles Gute in der Welt als Gottes Werk, und hingegen alle Mängel, und alles Böse so, wie alle Uebel, nur als Zulassung Gottes zu betrachten seyn. In allen Vollkommenheiten in der Welt offenbaret sich uns also Gottes Wirkung; in allem Guten, was ein Mensch denkt, will und thut, offenbaret sich uns die Mitwirkung Gottes, welche den Menschen zum Guten leitete. Der Geist jedes Menschen, mit allen seinen Fähigkeiten, Kräften und Vorzügen, ist Gottes Werk. Die Kraft zu erkennen, zu urtheilen, zu denken, zu wählen, zu wollen, zu wirken, haben wir von Gott. Er schrieb uns Gesetze vor, und lehrte sie uns erkennen, nach welchen wir denken, urtheilen, wollen und handeln sollen. Indem wir diesen Gesetzen folgen:

gen: so folgen wir Gott. Es ist unleugbar so, wie Gellert sang: Gott spricht zu uns durch den Verstand, er lehrt uns durchs Gewissen! Was wahr oder falsch, was gut oder böse sey, lehret uns Gott!

Gott offenbart sich also den Menschen 1) durch die Einrichtung der ganzen Welt, indem die Vernunft, durch die Betrachtung der ganzen vernunftlosen und vernünftigen Welt auf den Schluß geleitet wird, daß die Welt und die vernünftigen Menschen das Werk des allmächtigen Willens eines unendlich weisen, heiligen und gütigen Urhebers seyn. Dieß nennt auch die Bibel eine Offenbarung Gottes, Röm. 1, 19. Gott offenbart sich aber 2) den Menschen insbesondre durch eine jede Veranstaltung, wodurch er die Menschen zu einer richtigen Erkenntniß seines Wesens und seiner Eigenschaften, seines Willens und des ganzen Verhältnisses, in welchen die Menschen zu Gott stehen, geleitet hat.

Denn so gewiß Gott alles in der Welt wirkt und befördert, was nach seinem Willen geschehen soll, und so gewiß es Gottes Wille ist, daß die Menschen zu einer immer richtigern Erkenntniß seines Wesens und Willens gelangen sollen: so gewiß ist auch eine jede Religionswahrheit, zu deren Erkenntniß die Menschen gelangt sind, und welche der Vernunft jetzt als wahr und gewiß einleuchtet, durch Gottes Mitwirkung den Menschen bekannt und einleuchtend gemacht worden.

Es giebt unter allen Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft erkennen kann, keine so wichtige, für die Veredlung und Glückseligkeit aller Menschen

schen so allgemein nothwendige Wahrheiten, als Religionswahrheiten, oder richtige Begriffe von Gott und Gottes würdiger Verehrung. Von Religionswahrheiten sind wir daher auch vorzugsweise gewiß, daß Gott der Urheber und Beförderer der Erkenntniß derselben sey. Daher sind auch Religionswahrheiten von jeher insbesondre als ein Gegenstand göttlicher Offenbarung betrachtet.

Es giebt eine allgemeine Offenbarung Gottes. Gott offenbart sich allen Völkern, allen einzelnen Menschen; einem jeden nach seiner Fähigkeit. Die Verschiedenheit, welche in der Hinsicht statt findet, indem einige mehr, andre weniger richtige Religionseinsichten haben, ist nicht in Gott, sondern in der individuellen Natur jedes Menschen gegründet, welcher entweder gar nicht seyn, oder nur mit der Natur der Mensch seyn konnte, der er ist. Gott will, daß allen geholfen werde, und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Partheylichkeit ist in Gott nicht denkbar.

Jedem einzelnen Menschen offenbart sich Gott durch den Verstand, die Vernunft und das Gewissen, als den Veranstaltungen in ihm, wodurch er ihn der Religionserkenntniß fähig gemacht hat; und außer ihm durch die Einrichtung der ganzen Welt, und die Verbindung, worin er ihn mit der Welt, und mit einzelnen ihm näher verbundenen Menschen gesetzt hat.

Es giebt aber auch besondre, das ist, nicht allen Menschen gemeinschaftliche Offenbarungen Gottes, für diejenigen, die derselben fähig sind.

Gott

Gott offenbart sich nämlich 1) einigen einzelnen Menschen auf eine vorzügliche Weise, denen er α) vorzügliche Geistesgaben verlieh, und die er β) auch in solche Umstände setzte, die der angemessenen Ausbildung ihrer vorzüglichen Geistesfähigkeiten, und einer angemessenen Wirksamkeit derselben günstig waren. Wo sich jemals ein Mensch durch vorzügliche Religionskenntnisse über seine Zeitgenossen erhob, und bis zur Erkenntniß in Religionswahrheiten gelangte, die bis dahin unter denselben entweder noch gar nicht, oder noch nicht so deutlich, richtig, gewiß und überzeugend erkannt waren; da erkennen wir Gottes Wirkung, der ihm die Geistesvorzüge schenkte, die er besaß!

Durch solche einzelne vorzügliche Menschen offenbaret Gott sich 2) andern Menschen, welche den Unterricht derselben annehmen, auf eine besondre Weise. Denn Gott wirkt durch diese vorzüglichen Menschen. Gott führte sie zu richtiger Erkenntniß, und leitet sie durch dieselbe. Ihre Geistesgaben sind göttliche Geistesgaben, und die Antriebe ihres von Eifer für Gott und Gottes Willen, für Religion und Menschenwohl, erfüllten Geistes sind göttliche Antriebe! Gott setzte sie in die Verbindung mit den Menschen, welche sie zur Erkenntniß der Wahrheit leiten. Gottes Stimme, die Stimme der Pflicht, der Vernunft und des Gewissens, Gottes Stimme fordert sie auf zu lehren. Gott gab den Menschen, welche den bessern Unterricht annehmen, die Empfänglichkeit für denselben, verschafte ihnen die dazu nöthige Vorbereitung, und wirkte in ihnen durch den Verstand, die

Ver-

Vernunft und das Gewissen, die Ueberzeugung von der Wahrheit. Ist es also nicht unleugbar, daß Gott sich durch die Menschen, die er zur Einsicht in Religionswahrheiten geleitet hat, wieder andern offenbart?

3) Daß Gott sich durch solche, von ihm besonders ausgezeichneten Menschen, auf eine besondre Weise andern Menschen geoffenbart, oder auf eine besonders einleuchtende Weise durch sie zur Verbesserung, Berichtigung und Vermehrung der Religionserkenntniß unter den Menschen gewirkt habe, ist desto gewisser und einleuchtender, α) je gewisser und einleuchtender uns die ächte Religiosität ihres ganzen Charakters und besonders der herrschenden Grundsätze ist, nach welchen sie überall dachten und handelten; β) je wichtiger und nothwendiger für wahre Religiosität die Wahrheiten sind, welche sie andern Menschen auf eine überzeugende und wirksame Weise bekannt machten; γ) je ausgebreiteter die Wirkungen ihres Unterrichts zur Verbesserung der Religionserkenntniß unter den Menschen beygetragen haben, und δ) je mehr Umstände, deren Zusammenleitung nicht von menschlicher Macht abhieng, sich vereinigen mußten, um diese Wirksamkeit ihres Unterrichts zu befördern. Von einem jeden dieser vier Merkmale einer besondern Offenbarung Gottes will ich nur kurz das zur Erläuterung nöthige erinnern.

Das erste und unerläßliche Kennzeichen eines Menschen, durch welchen Gott sich andern Menschen geoffenbaret hat, ist ein ächtreligiöser Charakter; oder die Eigenschaft, daß es der herrschende Grundsatz und redliche ernstliche Wille eines solchen Menschen

schen gewesen sey, stets dem erkannten Willen Gottes, so gut er ihn erkennen konnte, zu folgen, und zwar, weil es der Wille Gottes war, den er erkannte, nicht um seines Vortheils, um seiner Ehre, um seines Wohllebens willen; sondern auch, wenn er dem erkannten Willen Gottes vieles aufopfern mußte, was ihm angenehm war. Die Vernunft kann keinem andern Menschen den Vorzug beylegen, daß Gott durch ihn wirke, als nur demjenigen, dessen Herz rein, dessen Wille gut und rechtschaffen ist. Denn das Gute wirkt Gott unstreitig im Menschen. Es ist ein untrügliches Kennzeichen, daß Gott in uns wirke, wenn wir es uns bewußt sind, daß wir wirklich und aufrichtig nur das Gute wollen. Denn so gewiß Gott das Gute und allein das Gute will, und so gewiß Gott folglich auch will, daß alle seine vernünftigen Geschöpfe das Gute und allein das Gute wollen sollen, und endlich, so gewiß Gott stets überall und auch an seinen vernünftigen Geschöpfen dahin wirkt, daß das Gute oder sein heiliger Wille geschehe: so gewiß ist es auch, daß Gott das Wollen und Vollbringen des Guten in uns, auf eine der Natur unsers freyen selbstthätigen Geistes angemessene Weise wirket. Gott wirkt dasselbe nicht unmittelbar, sondern mittelbar; durch die Mittel, die er uns verschaft, zur lebendigen, überzeugenden, wirksamen Erkenntniß seines Willens zu gelangen; durch die Umstände, worin er uns setzt, welche die Wirkung dieser Mittel bey uns befördern, uns antreiben, von denselben Gebrauch zu machen, uns die Einsicht in die Vortreflichkeit des Guten und einer wirklich guten

Gesinnung, die Einsicht in unsre Bestimmung und in unsre Pflicht zu erleichtern, und so durch diese deutliche Einsicht den Entschluß in uns zu erwecken, und durch manchfaltige Prüfungen und Erfahrungen immer mehr zu befestigen, unsrer Pflicht uns ganz zu weihen, und stets das Gute, und allein das Gute zu wollen, weil es gut, und der heilige Wille Gottes ist. Hieran haben wir also ein untrügliches Kennzeichen, daß Gott in uns wirkt, und also auch, daß Gott durch uns wirkt. Denn uns leitet und bestimmt Gottes Wille, zu dessen Erkenntniß Gott uns geleitet hat, und es ist also Gott, der uns in unsern Entschließungen und Handlungen leitet, wenn wir stets nur das Gute wollen, weil es gut, und der heilige Wille Gottes ist. Sind wir also von einem Menschen gewiß, daß er stets den Grundsatz zu befolgen strebte, den Willen Gottes zu thun, weil es Gottes Wille ist: so sind wir auch gewiß, daß Gott durch diesen Menschen gewirkt hat.

Wollte man fragen, wie wir davon gewiß werden können, daß ein Mensch wirklich diesen guten Willen hatte, und diesen Grundsatz immer zu befolgen sich bestrebte? Wahrlich es wäre eine bloße Sophisterey, wovon die gesunde Vernunft nichts weiß, wenn man einwenden wollte, wir können ja keinen Menschen in sein Herz sehen, und den obersten Grundsatz erkennen, nach welchem er handelt! Es ist, wenn ich den sanftesten und schonendsten Ausdruck gebrauchen soll, unweise gehandelt, wenn Menschen eine Gewißheit fordern, die für Menschen unmöglich ist, und sich nicht mit dem Grade der Gewißheit befriedigen

digen wollen, welchen sie erreichen können. Da zu zweifeln, wo, außer der Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt, kein Grund zu zweifeln ist, das heißt billig eine thörichte Zweifelsucht. Wenn also ein Mensch nicht nur überall sich zu dem Grundsatze bekennt, stets dem Willen Gottes zu folgen; sondern auch stets so handelt, daß sein Verhalten mit diesem Grundsatz übereinstimmt; wenn er um der Befolgung dieses Grundsatzes willen eine lange Reihe von Uebeln geduldig erträgt, vieles leiden, vieles aufopfern, alles, selbst sein Leben hingeben muß, um denselben getreu zu bleiben; und wenn er bey dem allen standhaft bleibt, und so, ein Opfer der Pflicht und des Gehorsams gegen Gott, sein Leben hingiebt: wer könnte da, ohne vor sich selbst zu erröthen, den guten Willen und ächtreligiösen Charakter eines solchen Menschen bezweifeln wollen?

Es ist ein anders, wenn der Weltweise zum Behuf der genauen Untersuchung des Vernunftvermögens, und um die Grenzen der menschlichen Erkenntniß bestimmt anzugeben, und das apodiktischgewisse, dessen Gegentheil als durchaus unmöglich verworfen werden kann, von demjenigen zu unterscheiden, bey welchem wir die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht darthun können, uns daran erinnert, daß es kein apodictisches Wissen und Urtheil über den innern obersten Grundsatz aller Gesinnungen und Handlungen eines Menschen geben könne. Die Vernunftwissenschaft muß dieses bemerklich machen, und hieran erinnern. Allein der Lehrer der Vernunftwissenschaft will doch deswegen keinesweges, daß wir den mo-

ralischguten Charakter eines Menschen bezweifeln sollen, wo wir keinen vernünftigen Grund haben, die Güte desselben zu bezweifeln. Die Vernunftwissenschaft erinnert uns nur, sorgfältig zu prüfen, indem sie an die Unmöglichkeit erinnert, in dieser Hinsicht zu apodictischer Gewißheit zu gelangen. Sie verdammet Mißtrauen und Argwohn gegen irgend einen Menschen, wo kein Grund dazu sich findet. Sie erklärt also den Menschen, der in seinem Verhalten, bis an seinen Tod stets und unter großen und manchfaltigen Aufopferungen, einen moralischguten Charakter an den Tag, gelegt hat, für einen unsers Zutrauens zu seiner moralischguten Gesinnung würdigen Mann, und verdammt Mißtrauen und Argwohn gegen einen solchen Menschen als unmoralisch, weil er keinen vernünftigen Grund hat.

Aber ein guter Wille ist nicht allein das untrügliche; sondern auch das einzige Merkmal, woran die Vernunft erkennen kann, daß Gott auf eine besondre Art in einem Menschen wirket, und gewirkt hat. Gottes Allmacht nämlich wirkt an jedem Menschen in jedem Augenblick zur Erhaltung seines Daseyns und Lebens, und seiner Leibes- und Seelenkräfte. Dieß ist die allgemeine mittelbare Wirkung Gottes an allen Menschen. Auch die natürliche Ausbildung der Geisteskräfte, durch Uebung und Unterricht von mancherley Art, und alle Gelehrsamkeit und jede Kunstfertigkeit des Menschen, kann nur zu dieser physischen Vollkommenheit des Menschen gerechnet, und also nur als einen Beweis der Mitwirkung Gottes zur Naturvollkommenheit des

Men-

Menschen angesehen werden. Denn bey diesem Allem, bey der größten Gelehrsamkeit, bey der vollkommensten Erhöhung aller Geistesfähigkeiten des Menschen, zur Erkenntniß und Bewirkung alles dessen, was nicht der unmittelbare Gegenstand eines guten Willens ist, bleibt der Mensch noch immer ein bloß natürlicher Mensch, Ψυχικος ανθρωπος, und ihm sind bloße Naturvorzüge eigen. Allein mit bloßen auch noch so großen Naturvorzügen ist der Mensch noch nicht, was er nach Gottes Willen werden soll. Er soll das Gute vom Bösen, das Recht vom Unrecht, richtig unterscheiden lernen, und nur was recht und gut ist wollen, weil es recht und gut, und der heilige Wille Gottes ist. Diesen seinen Willen macht Gott dem Menschen durch seine Vernunft bekannt, indem diese nur das Recht und das Gute billigen kann, und hingegen alles Böse mißbilligen und verdammen muß, wenn es auch der natürlichen Neigung des Menschen noch so reizend, und noch so reich an Gewinn und Vortheil für die Befriedigung derselben wäre. Gott will, der Mensch soll aus eignem freyen Triebe, durch eigne Erkenntniß und Ueberzeugung von der Vortreflichkeit des Guten bestimmt, ein guter Mensch und immer besser, im Guten immer vollkommner werden. Es giebt also noch eine besondre moralische Wirksamkeit des heiligen, gerechten, weisen und gütigen Willens Gottes, zur moralischen Verbesserung und Veredlung des Menschen.

Auch auf diese besondre Art wirkt Gott an jedem Menschen, für jeden Menschen, und in jedem

Menschen; aber nicht durch jeden Menschen. Für jeden Menschen sind die Mittel da, ihn zur Erkenntniß des Rechts und des Guten zu erwecken; die Umstände sind dazu veranstaltet; es fehlt keinem Menschen ganz an guten Regungen, Gefühlen und Antrieben, die Gott in ihm wirket, so wie Gott jene Mittel und Umstände dazu veranstaltet hat. Aber so lange er noch nicht ein wirklich guter Mensch ist, noch nicht den Grundsatz zum obersten Grundsatz aller seiner Gesinnungen und Handlungen angenommen hat, stets das Gute zu wollen, weil es gut und der heilige Wille Gottes ist: so lange wirkt noch nicht Gott durch ihn. Sobald er aber diesen Grundsatz zum herrschenden Grundsatze seines Wollens und Wirkens erhoben hat: sobald wirkt Gott durch ihn. Denn allein das Gute befördert Gott, allein zum Guten wirkt Gott mit. Nichts im Menschen aber ist gut, als was aus Liebe zum Guten, weil es gut, und der heilige Wille Gottes ist, geschieht. Mag die Handlung sonst immerhin an sich dem Willen Gottes gemäß seyn: so ist sie doch nicht von Gott gewirkt, wenn sie aus Ehrfurcht, Eigennutz, oder irgend einer andern sinnlichen Neigung entsprang. Aber ward sie gethan aus Liebe zum Guten, weil es gut und Gottes heiliger Wille ist, aus Liebe zu Gott, aus Ehrfurcht für Gottes heiligen Willen: so wirkte Gott sie durch den Menschen, den er zu dieser reinen guten Gesinnung leitete. Bey jeder andern Anwendung der Kräfte des Leibes und der Seele des Menschen, kann nur von Zulassung Gottes die Rede seyn, in so fern die Handlung eine Thätigkeit

des Menschen ist. Er that nicht, was er nach Gottes Willen thun sollte, und wenn er auch bewirkte, was er nach Gottes Willen bewirken sollte: so hat er das doch nicht mit der Gesinnung, dem Endzweck und der Absicht bewirkt, womit er es bewirken sollte.

Es giebt also gar keine andre Art, auf welche die Vernunft es erkennen kann, daß Gott durch einen Menschen gewirkt habe, als die Ueberzeugung, daß der Mensch überall Gottes Endzweck und Willen zu seinem Endzweck und Willen machte, und stets das Gute wollte, weil es gut und Gottes Wille ist.

Häufig hat man diese einleuchtende Wahrheit zwar übersehen, und behauptet, daß Gott auch durch moralischböse Menschen Weißagungen und Wunder gewirkt habe. Diese Behauptung aber hatte ihren Grund in der Voraussetzung, daß solche Weißagungen und Wunder nicht anders, als durch Gottes Kraft gewirkt seyn könnten; eine Voraussetzung, deren Nichtigkeit durch sich selbst einleuchtet. Denn nur von der Welt, als einem unermeßlichen Ganzen, das aus unzähligen vernunftlosen und vernünftigen Wesen besteht; und in Absicht der Handlungen vernünftiger Wesen in der Welt, nur vom moralisch Guten, kann die Vernunft behaupten, daß es nicht anders, als durch Gottes Kraft gewirkt seyn könne.

Man hat auch aus Wundern, die ein Mensch gethan habe, einen Beweis führen wollen, daß Gott durch ihn wirke. Allein wenn auch Wunder, oder Begebenheiten, die aus keinen bekannten Naturgesetzen und Naturkräften erklärt werden können, ge-

schähen: so könnten sie doch gar nicht beweisen, daß Gott sie gewirkt habe. Denn kein Mensch könnte in Absicht derselben mehr wissen, als daß sie ihm unerklärbar seyn. Er könnte weder eine Wirkung, noch eine Absicht Gottes daraus erkennen. Selbst wenn ein sonst rechtschaffner guter Mensch uns sagte, daß dieß oder jenes Unerklärbare in der Absicht von Gott bewirkt werden würde, um ihn als einen Mann, durch den er wirke, zu bestätigen, und wenn dergleichen dann geschähe, selbst dann hätten wir keinen vernünftigen Grund, diesem Manne zu glauben; weil kein Mensch wissen kann, daß Gott etwas Unerklärbares bewirkt, und daß Gott es in dieser oder jener Absicht bewirkt habe. Wir hätten vielmehr gegründete Ursache, diesem Menschen, bey seiner sonstigen moralischen Willensgüte, eine unvorsetzliche Täuschung, einen theoretischen Irrthum zuzuschreiben. Selbst wenn dieser Mensch sich auf eine unmittelbare Einsprache Gottes beriefe: so würden wir nicht anders urtheilen können, weil es der menschlichen Vernunft, als einer menschlichen Vernunft, vermöge der ihr gesetzten natürlichen Grenzen, durchaus unmöglich ist, eine unmittelbare Einsprache und Belehrung Gottes zu erkennen.

Unter allem, was wir in der ganzen Welt kennen, ist die Veredlung des freyen Willens des Menschen zum Guten das Einzige, woran wir mit Zuversicht eine besondre Wirkung Gottes erkennen können, welche sich von der allgemeinen Wirkung Gottes durch die Natur unterscheidet. Sie ist eine besondre Wirkung Gottes, denn sie allein

hat

hat die Erhebung der vernünftigen Wesen zur höhern wirklichen Aehnlichkeit mit Gott, zur Uebereinstimmung mit Gottes Willen zum Endzweck; und sie kann allein durch eine lebendige Erkenntniß der über alles in der Welt erhabnen Vortreflichkeit des Guten, als des heiligen Willens Gottes bewirkt werden. Sie macht uns gewiß, daß der Urheber unsers Daseyns und unsrer Vernunft ein heiliges Wesen ist, welches nur das Gute will, weil es gut ist, und welches durch unsre Vernunft auch uns dieses Gesetz gab, nur das Gute zu wollen, weil es gut ist. Wo wir Menschen finden, die zum Gehorsam gegen dieß Gesetz gelangt sind, da sind diese Menschen uns Zeugen und Beweise, daß ein heiliges Wesen an ihnen und zu ihrer Veredlung gewirkt, nämlich die Mittel, den Unterricht, die Erweckungen für sie veranstaltet hat, deren sie bedurften, um zu derselben zu gelangen. Das können wir von keinem andern Werke Gottes in der Welt, von keiner andern Eigenschaft eines Menschen sagen. Kein andres Werk Gottes in der ganzen Welt weiset so unmittelbar auf Gottes Heiligkeit hin. Keine andre Eigenschaft eines Menschen verkündigt uns so laut die Wirkung des Unendlichvollkommnen. Denn nur von dieser Eigenschaft können wir mit Gewißheit sagen, daß sie der Endzweck Gottes mit den Menschen ist. Gott will, daß ein jeder gut und immer besser werden soll. Er wirkt also auch gewiß, diesen seinen Endzweck zu erreichen. Die Veredlung des Menschen zum Guten durch eigne Selbstthätigkeit ist nicht möglich ohne Mittel, Unterricht und Erweckungen. Denn von Natur hängt

der Mensch dem nach, was ihm sinnlich angenehm ist; und nur zu viele achten nicht des bessern Unterrichts und der Erweckungen, die ihnen zu Theil werden. Aber wo dieser Endzweck Gottes erreicht wird, da leuchtet uns Gottes Wirkung ein.

Wenn auch ein Mensch sich durch die hervorragendsten Talente, Einsichten und Kenntnisse auf eine alle andre Menschen übertreffende Weise auszeichnete; wenn er allen Menschen unbegreifliche Dinge bewirken, wenn er mit Engelzungen reden, wenn er die fernste Zukunft enthüllen könnte: so konnte das alles uns nicht zu dem Urtheil berechtigen, daß Gott durch diesen Menschen wirke. Ob er es auch noch so oft versicherte: so wäre dieß kein Grund, ihm zu glauben. Denn dieses alles könnte in uns unbegreiflichen und unerklärbaren Naturvorzügen dieses Menschen seinen Grund haben. Es könnte kein Merkmal eines besondern Wohlgefallens Gottes an diesem Menschen seyn. Denn alle Vorzüge von dieser Art sind nicht an sich gut, sondern nur als Mittel zum Guten, wenn sie recht gebraucht werden; und nicht an sich Gott wohlgefällig, sondern nur in so fern sie Mittel zum Guten sind. Nur das Gute ist an sich gut und Gott wohlgefällig, und das Gute wollen, weil es gut ist, das ist an sich gut und Gott wohlgefällig. Dieß ist also auch das Einzige, woran wir eine nähere Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, ein besondres Wohlgefallen Gottes am Menschen, ein besondres Wirken Gottes durch den Menschen erkennen können.

Wir können nur Wirkungen Gottes durch natürliche Mittel erkennen. Weiter reicht unsre Erkenntniß nicht. Wie Gott unmittelbar und übernatürlich wirke, wissen wir zwar im Allgemeinen, nämlich durch seinen allmächtigen Willen, der eben so auf das ganze Weltall auf eine uns unbegreifliche Weise wirkt, wie unsre Seele auf eine uns unbegreifliche Weise auf unsern Leib und durch unsern Leib wirkt. Aber welche Wirkungen in der Welt Gott nicht anders, als unmittelbar und übernatürlich wirkend hervorbringen könne, vermögen wir gar nicht zu wissen. An demjenigen also, was in der physischen Welt geschieht, können wir nie eine besondre Wirkung Gottes erkennen; sondern in Hinsicht desselben nur das Erklärbare und Unerklärbare, das Gewöhnliche und Ungewöhnliche unterscheiden. Aber in der moralischen Welt können wir Gutes und Böses erkennen und unterscheiden, und mit Gewißheit entscheiden, was göttlich und nicht göttlich sey. Denn das Böse ist sicher nicht von Gott gewirkt, sondern vom Willen eines Menschen, der noch nicht ist, was er seyn und immer mehr werden soll, und was er nur durch freye Selbstthätigkeit seines Geistes im Nachdenken und Urtheilen über Gutes und Böses werden kann. Das Gute hingegen ist gewiß von Gott gewirkt, und zwar durch Mittel, die der vernünftigen Natur des Menschen angemessen sind; nicht nach stetigen Naturgesetzen und durch zwingende Naturkräfte, sondern durch die freye Selbstthätigkeit des vernünftigen Geistes, und durch die ihm verschaften, Belehrungen, Antriebe und Erweckungen,

deren

deren er bedurfte. Hier können wir zuversichtlich sagen, alles Gute in der moralischen Welt beförderte Gott, und Gott wirket durch dasselbe; denn das Gute ist sein Wille.

Nur müssen wir auch in der moralischen Welt uns vor der Anmaßung hüten, mehr erkennen zu wollen, als 1) daß Gott das Gute wirket, und 2) welche Mittel er durch die Vernunft uns angewiesen hat, durch welche er das Gute in uns wirken will, und von welchen es uns einleuchtet, daß kein Mensch, zu Folge der Natur unsers vernünftigen Geistes, gut werden kann, ohne diese Mittel zu gebrauchen. Wir können in der moralischen Welt so wenig, als in der physischen, eine unmittelbare Wirkung Gottes, eine unmittelbare Berührung, ein innres, unmittelbar von Gott angezündetes Licht, ein innres, unmittelbar von Gott gewirktes Gefühl erkennen. Denn dieses ist theils über alle unsre Vernunfterkenntniß erhaben; theils kann auch Gott gar nicht wollen, daß wir unmittelbare Wirkungen, um uns zum Guten zu veredeln, erwarten sollen, weil dieß nicht allein der Natur eines freyen selbstthätigen Geistes geradezu widerspräche, der nur durch eigne Thätigkeit, ohne allen Zwang, und ohne irgend eine Einwirkung einer andern Kraft, außer seiner eigenen Kraft zu erkennen und zu wollen, das werden kann, was er werden soll; sondern auch, weil eine solche Erwartung moralischschädlich und unsrer Veredlung hinderlich seyn, unsrer natürlichen Trägheit den Sieg über uns erleichtern, uns im Gebrauch der Mittel, durch die wir allein weiser und besser werden können,

nach-

nachläßig machen und uns verleiten würde, nur immer um Gottes unmittelbare Wirkung zu beten, und von diesem Beten, welches bequemer ist, als eignes eifriges Streben nach Weisheit und Tugend, unsre Besserung und Veredlung zu hoffen, welches Gott nicht wollen kann.

Je gewisser und einleuchtender uns also die ächte Religiosität des ganzen Charakters eines Menschen, und besonders die ächte Religiosität der Grundsätze, die wahre Frömmigkeit des Herzens ist, welche wir aus allen ihren Aeußerungen und Handlungen erkennen; desto gewisser sind wir, daß Gott durch solche Menschen gewirkt hat. Gott leitete sie zur Veredlung ihres Geistes zum Guten, und wirkte durch sie wieder zur Veredlung andrer Menschen.

Aber noch vorzüglicher und deutlicher erkennen wir solche Menschen für Werkzeuge Gottes, für die Mittelspersonen, deren Gott sich zur Veredlung andrer Menschen bediente, je wichtiger und nothwendiger für wahre Religiosität die Wahrheiten sind, welche von solchen guten Menschen, die früher als andre, zu einer recht festen, überzeugenden und wirksamen Erkenntniß von denselben gelangt waren, andern Menschen wieder auf eine recht überzeugende und wirksame Weise mitgetheilt wurden. Dieß ist das zweyte Kennzeichen einer besondern Offenbarung Gottes durch gewisse Menschen.

Zwar ist unstreitig Gott, der Urheber der Vernunft, auch der Urheber aller Wahrheit, aller richtigen Erkenntniß, zu welcher die Menschen durch das

Ge-

Geschenk Gottes, durch die Vernunft, gelangen. Allein es giebt doch gewisse Wahrheiten, welche vorzugsweise vor vielen andern richtigen Kenntnissen, uns recht deutlich auf Gott hinweisen, und an Gott, als den Urheber dieser Wahrheiten erinnern. Es ist Gottes Geschenk für die irdische und sinnliche Glückseligkeit der Menschen, daß die Menschen alle Theile der Natur, und in wie fern sie ihnen nützlich oder schädlich werden können; alles, was unser Leben froh und angenehm machen, unsre Bequemlichkeit und unser Vergnügen vermehren kann, immer besser kennen lernen. Denn es ist dem Willen Gottes nicht zuwider, daß wir alles auf der Erde, was uns einen frohen Genuß gewähren kann, zu diesem Zwecke brauchen, in so fern wir darüber nur unsrer höhern Bestimmung nicht vergessen, und keine unsrer Pflichten dadurch verletzen. Es ist ferner Gottes Geschenk, daß die Mittel, die bürgerliche Glückseligkeit der Menschen, einen ungestörten Gebrauch ihrer Rechte, und Sicherheit ihres Lebens und ihrer Güter zu befördern, und die Mittel wider Krankheiten, Schäden und Verletzungen des Leibes, immer besser erkannt werden. Denn es ist Gottes Wille, daß die Rechte, das Leben und die Güter jedes Menschen ihm sicher und ungekränkt erhalten werden sollen, und daß jedes Menschen Leben und Gesundheit so lange erhalten werden soll, so lange es geschehen kann, ohne eine höhere Pflicht zu verletzen. Es ist Gottes Geschenk, daß im Felde einer jeden Wissenschaft, welche den Kreis der menschlichen Erkenntniß erweitern, und dem Geiste des Menschen ein Mittel, seine Kraft zu üben, wer-

den

den kann, immer mehr neue Wahrheiten entdeckt werden, daß wir die Geheimnisse der Natur immer weiter und weiter enthüllen, und unsern vernünftigen Geist und seine Gesetze, nach welchen er denkt und wirkt, und sein Vermögen immer besser kennen lernen. Denn dieß sind nothwendige Hülfsmittel zur richtigen Einsicht in andre Wahrheiten, die mit der Veredlung und Vervollkommnung der Menschen in einer unmittelbaren Verbindung stehen. — Es ist aber in einem noch höhern Sinne, und auf eine noch einleuchtendere Weise, Gottes Geschenk, daß die Menschen nach und nach zu einer immer richtigern Erkenntniß Gottes und seines Willens gelangt sind. Denn diese Erkenntniß ist unter allen, für Menschen möglichen, die wichtigste, die wohlthätigste, die nothwendigste für die Menschen; weil alle andre Kenntnisse nur in dem Maaße das wahre Wohl des einzelnen Menschen und der ganzen menschlichen Gesellschaft zu befördern dienen, in welchem sie gut angewendet werden, und also ihren Werth nicht in sich haben, sondern denselben erst durch den Gebrauch erhalten, welchen der Mensch von denselben macht. Bey dem größten Reichthum an Erkenntniß von jeder andern Art, außer der wahren Religion und Pflichtenlehre, kann der Mensch ein höchst verderblicher und verabscheuungswürdiger Mensch seyn, wenn er dabey Gott und seine Pflicht verleugnet. Aber richtige Erkenntniß Gottes und seines Willens, oder der Pflicht des Menschen, macht es dem Menschen moralisch unmöglich, das Böse zu wollen, und leitet ihn zur wohlthätigsten Anwendung aller seiner Kenntnisse

nisse für die Menschheit und für sich selbst. Der Mensch ist ein Ungeheuer, fürchterlicher als irgend eins in der Welt, wenn er Gott und seine Pflicht verleugnet. Der Mensch ist bey aller seiner Naturschwäche und Beschränktheit ein Gegenstand der verdientesten Achtung nnd Verehrung, wenn richtige Erkenntniß Gottes und seiner Pflicht ihn in allen seinen Gesinnungen und Thaten leitet. Bey allen andern Kenntnissen kann man behaupten, daß der natürliche Durst des menschlichen Geistes nach Erkenntniß, und das natürliche Verlangen der Sinnlichkeit nach dem, was ihr angenehm ist, den Menschen dazu angetrieben habe, und daß Gott dieß zulasse, lenke und regiere; aber nicht, daß Gott dieß bewirke und befördre, denn Gott bewirkt und befördert nur das Gute, also nur den guten Gebrauch aller andern Kenntnisse, denn nur der ist an sich gut. **Hingegen von der richtigen Erkenntniß Gottes und seines Willens ist es gewiß, daß Gott sie bewirkt und befördert.** Denn sie ist an sich gut und wird nicht erst gut durch den Gebrauch, den der Mensch von ihr macht, und durch das Gute, welches er durch sie bewirkt. Freylich würde der Mensch noch um gar nichts besser, wenn er die Lehren der wahren Religion bloß ins Gedächtniß gefaßt hätte, ohne sie auf seine Gesinnungen und Handlungen anzuwenden. Aber dieß ist gar kein Einwurf gegen die Behauptung, daß diese Lehren an sich gut sind. Es ist nur eine Folge der menschlichen Natureinrichtung, daß der Mensch alles, was er werden kann und soll, nur durch Selbstthätigkeit, nur durch eignes Nach-

denken

denken und Urtheilen über Wahrheiten, die ihm mitgetheilt sind, werden kann; wenn ein Mensch etwa diese Wahrheiten bloß ins Gedächtniß faßt, und nicht weiter über sie nachdenkt. Sobald aber der Mensch die Lehren der wahren Religion wirklich erkannt, sie als wahr erkannt und sich von denselben überzeugt hat, sobald beginnen sie auch, ihre veredelnde Kraft in der Umwandlung seiner ganzen Denkungsart und Gesinnung, und seines ganzen Wollens und Wirkens zu äußern. Daß die Menschen durch die Vernunft zur Erkenntniß des Guten und Bösen, und zur Anerkennnng der Pflicht, nur das Gute zu wollen und zu thun, geleitet sind, das vorzüglich ist uns ein Beweis, daß der Urheber der Welt und der Menschen, der den Menschen die Vernunft zur Führerinn gab, ein vernünftiges, heiliges und gerechtes, weises und gütiges Wesen sey. Denn die Stimme der Vernunft ist die Stimme Gottes, ihres Urhebers, und diese fordert uns ja, und Gott fordert uns also durch sie, zur Heiligkeit und Gerechtigkeit, Weisheit und Güte auf. Durch diese Aufforderuug unterscheidet sich die Vernunft von den Aufforderungen der vernunftlosen Natur, die bloß auf sinnliche Bedürfnisse und Güter gerichtet sind. Daß die Menschen dieser Aufforderung folgen, ist ein Beweis, daß sie mehr sind, als bloße Naturwesen, daß sie einen vernünftigen Geist haben, der nicht den Gesetzen der Natur, sondern dem Gesetze der Vernunft und Freyheit zu folgen bestimmt ist; und da dieser Geist nicht isolirt, nicht allein durch sich selbst, zur Vernunft gelangen; sondern nur in Verbindung mit andern

schen vernünftig werden kann; und da die ganze Menschheit nur nach und nach, durch gegenseitige Mittheilung der Erkenntniß, sich zur richtigen Erkenntniß des Guten und Bösen, und der Gesetze der Weisheit und Tugend erhoben hat: so leuchtet es ein, daß eben die höhere Macht, durch welche die Welt und die Menschen ihr Daseyn erhielten, auch die Menschen nach und nach zu dieser Erkenntniß geführt hat, indem sie dieselben in Umstände setzte, die der Kultur des menschlichen Geistes, und der Erweckung desselben zum Nachdenken beförderlich waren, wie es die Menschen bedurften, wenn sie sich über den Stand roher Wildheit erheben sollten, in welchem der Verstand des Menschen bloß zur Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse dient. In einer Welt, in welcher die Menschen immer mit der Erwerbung der allernothwendigsten Naturbedürfnisse überflüßig genug zu thun gehabt hätten, wäre die Veredlung derselben zum freyen Gebrauch des Vernunftvermögens für sie physisch unmöglich geworden. Der Schöpfer der Welt und der Natur des Menschen hat also diese Veredlung der Menschen befördert.

Zur Anerkennung der Pflicht, nur das Gute zu wollen, und das Böse zu verabscheuen und zu meiden, sind die Menschen, nach dem Zeugniß der Geschichte, vorzüglich durch wahre Religion geleitet worden. Wo auch einzelne Menschen gewisse Laster schon für schändlich erkannt hatten, da blieben sie dennoch herrschend, und wurden immer herrschender, so lange man der Gottheit solche Laster beylegte, und besonders so lange man sich einbildete, daß die Gott-

heit

heit durch Opfer und Gebräuche versöhnt werden könne, und daß der äußre Gottesdienst der Gottheit schon an sich wohlgefällig, und ein Mittel sey, dem Menschen die Gunst und die Wohlthaten der Gottheit zu erwerben. — Aber auch ohne nach dem Zeugniß der Geschichte zu fragen, leuchtet es der Vernunft ein, daß die Ueberzeugung eines Menschen von seiner Pflicht, oder von der Nothwendigkeit nach Gründen der Vernunft, nur das Gute zu wollen, und dem Guten jeden unerlaubten Vortheil und jedes unerlaubte Vergnügen aufzuopfern, und lieber die bittersten Leiden, ja den Tod selbst, als das Böse wählen, den festen Glauben an einen heiligen, gerechten, gütigen, allwissenden und allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt voraussetzt. Denn ohne diesen Glauben würde die vollkommenste Tugend eine, zwar achtungswerthe und liebenswürdige, aber doch immer eine schwärmerische Gesinnung seyn; weil der Mensch nie gewiß seyn könnte, ob er nicht vielleicht nur einer bloßen leeren Einbildung nachhienge, und sich etwas als das höchste Gut dächte, was doch nicht wirklich das Beste sey. Bey jenem Glauben hingegen ist es der Vernunft einleuchtend, daß nur das an sich Gute auch in der wirklichen Welt, und für jeden einzelnen wirklichen Menschen allein das Beste sey. Ohne wahre Religion ist also für den Menschen wahre Tugend, und vernünftige Ueberzeugung von der allgemeinen, und keine Ausnahme leidenden, Nothwendigkeit derselben, nach Gründen der Vernunft unmöglich. Ein Beweis, daß die Erkenntniß der wahren Religion zu den allernothwendigsten und für die Menschheit

wichtigsten Wahrheiten gehöre, und daß es Gottes Wille seyn muß, diese Erkenntniß zu befördern, damit sein heiliger Wille auf der Erde geschehe, damit die Menschen gut und glücklich, und immer besser und glücklicher werden mögten, wozu nicht bloß die Erkenntniß des Guten und Bösen; sondern auch wahre Religion nothwendig ist.

Zu der Klasse dieser nothwendigsten Religionswahrheiten, deren Erkenntniß und Beförderung wir mit Zuversicht als ein Werk Gottes betrachten können, gehören folgende: 1) daß nur ein einziger Schöpfer, Erhalter und Regierer der ganzen Welt sey. 2) Daß demselben alles Gute und nur das Gute wohlgefällig, hingegen alles Böse ihm mißfällig sey. 3) Daß er daher auch wolle, daß seine vernünftigen Geschöpfe nur das Gute wollen und das Böse meiden sollen. 4) Daß er den Gehorsam gegen diesen seinen Willen mit einer ihm angemessenen Glückseligkeit belohne, den Ungehorsam mit einer ihm angemessenen Unglückseligkeit bestrafe, und beydes ohne Ansehrn der Person. 5) Daß es für den Ungehorsamen kein andres Mittel gebe, Gott wieder wohlgefällig, und von der ihm drohenden Strafe befreyt zu werden, als die Entschließung zum Gehorsam gegen den Willen Gottes. 6) Daß aber der Gebesserte von aller Strafe frey, und Gott wieder wohlgefällig sey. 7) Daß alle Zeichen der Verehrung Gottes an sich den Menschen Gott gar nicht wohlgefällig machen können; sondern allein die Gesinnung aufrichtiger Liebe, Dankbarkeit und Ehrfurcht, Zuversicht und Freudigkeit zum Gehorsam gegen Gott,

den Menschen Gott wohlgefällig mache. 8) Daß daher auch keine sonst dem Willen Gottes gemäße That Gott gefalle, wenn sie aus Eigennutz, Ehrsucht, oder knechtischer Furcht vor Strafe gethan werde; sondern nur dann, wenn sie aus wahrer Ehrfurcht für Gottes heiligen Willen, und aus wahrer Liebe zum Guten, weil es gut ist, gethan werde. 9) Daß Gebete und alle Uebungen der Andacht nicht Gottes wegen, sondern um unsrer selbst willen, nothwendig seyn, uns in Gottgefälligen Gesinnungen zu stärken. 10) Daß der Mensch für ein ewiges Leben bestimmt, und der Gehorsam gegen Gott der Weg zu ewiger Seligkeit, Gott ungehorsam seyn hingegen der Weg zu unvermeidlichen Verderben und Elende sey.

Die allerwichtigste unter allen diesen Wahrheiten, und der feste Grund und die Quelle aller übrigen, ist die zuerst genannte Wahrheit, **daß nur ein einiger Gott ist.**

Der Mensch ist nur zu geneigt, der Gottheit menschliche Unvollkommenheiten beyzulegen, was er gern an sich selbst entschuldigen mögte, auch der Gottheit zuzuschreiben, und so seine Lieblingsleidenschaften als Eigenschaften der Gottheit gleichsam zu heiligen. Von dieser Unart konnte die Menschheit nicht sichrer und allgemein wirksamer zurückgeführt werden, als durch die Lehre von einem einigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Denn durch dieselbe ward es einleuchtend, daß der einige Urheber einer Welt, welche so viele Vollkommenheiten enthält, und der Urheber der Menschen, ein ewiges,

nothwendiges, unveränderliches, ganz unabhängiges und uneingeschränktes, vernünftiges, überall wirkendes, allmächtiges, allwissendes, allweises, vollkommen heiliges, gerechtes, gütiges, wahrhaftiges, und durch Wohlthun unendlich seliges Wesen seyn müsse. Selbst die weisesten unter den heydnischen Weltweisen blieben bey eingeschränkten Begriffen von der Gottheit stehen, weil sie sich nicht zum Begriff von einem einigen Schöpfer der Welt erhoben; sondern die Ursache des Daseyns der Welt in der Materie und ihren Kräften aufsuchten, und höchstens einen ordnenden Verstand, als Baumeister der Welt zu Hülfe nahmen, und sich diesen Verstand als mehreren gemeinschaftlich eigen denken konnten, weil sie nicht nach einem Schöpfer der Welt fragten. Aber mit dem Begriffe von einem Schöpfer der Welt war auch die fruchtbarste Anleitung gegeben, die nothwendig die weiter nachdenkende Vernunft auf den Begriff, von einer ganz uneingeschränkten Weisheit, Macht und Güte, führen mußte.

Dieser Begriff allein befriedigt das Verlangen des Menschen nach Beruhigung und Zufriedenheit mit seinem Zustande, und giebt daher dem Glauben an Gott das höchste Interesse für den vernünftigen Menschen. Was nützt mir zu meiner Beruhigung der Glaube an ein Wesen, das zwar sehr mächtig, aber nicht allmächtig; sehr weise, aber nicht allwissend und allweise; sehr gütig, aber nicht vollkommen gütig ist? Vielleicht fehlt ihm die Macht mir zu helfen oder die Kenntniß des Besten, und der Mittel, für mein Bestes zu sorgen, oder vielleicht gar der Wille,

sich

sich meiner anzunehmen? Nur der Glaube an den Unendlichen hat für die Vernunft die Kraft, sie zu überzeugen, daß das Gute der einzige und sichre Weg zum wahren Wohl, und daß jede Aufopferung, welche die Achtung für das Gute fordert, wirklich vernünftig sey. Denn für mein wahres Wohl zu sorgen, fordert die Vernunft von mir nicht minder, als für das wahre Wohl andrer Menschen zu sorgen, und sie geriethe mit sich selbst im Widerspruch, wenn sie mir geböte, mein wahres Wohl dem Wohl Andrer aufzuopfern. Sie kann mir also nur dann gebieten, alles, selbst mein Leben, dem allgemeinen Wohl aufzuopfern, wenn sie überzeugt ist, daß ein unendlich mächtiges, weises und gütiges Wesen, der Schöpfer, Erhalter und Beherrscher der ganzen Welt sey, und über allen meinen Schicksalen walte.

Aus dieser Grundwahrheit aller wahren Religion, daß nur ein einiger Gott sey, fließt die zweyte, nächst derselben die wichtigste, Religionswahrheit, daß alles Gute und nur das Gute, Gott wohlgefällig, alles Böse ihm mißfällig sey. So lange der Mensch zwar an einen höchsten Gott, aber an diesen höchsten Gott nicht als den Schöpfer der ganzen Welt glaubt: so lange denkt er ihn nur als ein höchstmächtiges Wesen, und als durch seine Macht über alle andre Wesen erhaben, wie den Zeus und Jupiter der Griechen und Römer. Er bildet seinen Begriff von Hoheit und Erhabenheit über Andre nach der Erfahrung auf der Erde, nach welcher die Macht über Andre den Vorzug des höchsten und erhabensten ausmacht; aber der Regent nicht immer ein guter

Mensch, und eben so weit durch Güte, als durch Macht über andre erhaben ist, sondern sich vielleicht vieles Böse eher erlaubt, als Andre, weil keiner ihn dafür bestrafen kann. Daher sehen wir unter Griechen und Römern in ihrer Fabellehre den Zeus und Jupiter als einen ausschweifenden Wollustknecht, als Ehebrecher, als einen jähzornigen Despoten, der große Lust hat an Saus und Schmaus, sich durch Geschenke bestechen, und durch Geschenke und kriechende Demüthigungen wieder begütigen läßt, beschrieben, so daß zuletzt an der ganzen Majestät, außer ihrer größern Gewalt, die doch nur Furcht erregt, nichts hehres zu finden ist.

Aber denkt sich der Mensch die Gottheit als den Schöpfer der Welt und der Menschen: so wird er aufmerksam auf die Stimme der Vernunft und des Gewissens, die das Böse verdammt, und nur das Gute billigt, als auf die Stimme seines Schöpfers, der die Vernunft ihm gab; und nun erkennt er in Gott den heiligen, dem nur das Gute gefällt, und alles Böse mißfällt. Nun sieht er es ein, daß er nach Gottes Willen alles Böse meiden, und allem Guten nachstreben soll, und daß dieß der einzige Weg zu seinem wahren Wohl ist, nun wird er wirklich fromm und wirklich tugendhaft, denn nun erkennt er die Tugend für das höchste Gut, weil Gottes heiliger Wille sie ihm gebeut.

So folgt auch die Erkenntniß der dritten und vierten nothwendigen Religionswahrheit aus der Erkenntniß des einigen Schöpfers der Welt, nämlich die Erkenntniß des Willens Gottes, daß seine vernünf-

künftigen Geschöpfe nur das Gute wollen und thun, und alles Böse meiden sollen, und daß Gott das Gute gerecht belohne, und gerecht das Böse bestrafe. Denn da Gott dem Menschen durch Vernunft und Gewissen gebeut, die Glückseligkeit andrer Menschen so viel sie können zu befördern, wie sie es für unrecht erkennen, wenn andre Menschen ihre Wohlfarth stören und beeinträchtigen, und nicht, wo und so viel sie können, zum gemeinen Wohl und zu ihrem Wohl beytragen! und da Gott durch Vernunft und Gewissen von jedem Menschen Güte fordert: so leuchtet es auch dem Menschen ein, daß sein Schöpfer gütig ist, und die Glückseligkeit aller Menschen will, und der Reichthum von Gütern, den der Schöpfer in der Natur zum Besten der Menschen bereitet hat, bestätigt ihn in dieser Ueberzeugung. Folglich ist er auch gewiß, daß Gehorsam gegen Gottes Willen der einzige Weg zur Glückseligkeit, und ein sichrer Weg zu derselben sey; daß hingegen der Ungehorsam gegen Gott, das Böse, in ein unvermeidliches Verderben führe, und auch hierin bestärkt ihn die Erfahrung, daß der Gehorsam gegen Gott, ungeachtet vieler Uebel, die vielleicht den Frommen treffen, ihm doch eine Zufriedenheit, Seelenruhe und Glückseligkeit gewährt, die mehr als alle Güter der Erde, werth ist, und daß der Böse meistens schon hier, früher oder später, sich Verderben zuzieht; oder, wenn er auch von äußern Uebeln hier frey bliebe, doch jener eigenthümlichen edleren Glückseligkeit des Frommen nicht genießen kann, der, ungeachtet aller seiner irdischen Güter, doch nicht mit ihm tauschen mögte. Da

Gott aber nur die Glückseligkeit des Menschen will, und von Gott die ganze Weltordnung abhängt: so wird auch einem jeden die Glückseligkeit nach dem Maaße seines Gehorsams gegen Gott, und Verderben und Elend nur nach dem Maaße seines Ungehorsams zu Theil. Jenes nennt der Mensch, wenn er Gott mit einem Regenten und Richter vergleicht, gerechte Belohnung, und dieses gerechte Bestrafung.

Gott gebeut dem Menschen durch die Vernunft und das Gewissen, andern Menschen zu vergeben, und nicht aufzuhören, sie zu lieben, und gern ihr Wohl zu befördern, auch wenn sie ihn beleidigen und kränken. Gott will nur die Glückseligkeit der Menschen, er läßt ihn also darum die Folgen seiner Thorheit, Verkehrtheit oder Bosheit treffen, damit er sich bessern möge. Wie könnte er denn zweifeln, daß er durch Besserung sich der Vergebung seiner Sünden und des Wohlgefallens Gottes wieder versichern könne? Wie könnte er zweifeln, daß er nun nicht mehr Verderben fürchten, sondern Glückseligkeit mit Zuversicht erwarten dürfe, wenn er Gott wieder gehorsam ist? Aber auch nur durch Besserung darf derjenige, der den Schöpfer der Welt als seinen Gott verehrt, ihm wieder wohlgefällig zu werden hoffen; nicht durch Opfer, Gebräuche und äußre Ehrenbezeugungen. Denn er hört in seinem Gewissen die Stimme seines heiligen Schöpfers, dem nur das Gute wohlgefällt, und eben so sieht er es ein, daß der Schöpfer der Welt der Opfer und Geschenke, der Dienste und Hochpreisungen des armen Sterblichen nicht bedarf, daß aber ein reuiges, wieder aufrichtig seinem

Wil-

Willen zu folgen entschlossenes Herz, und dieß nur allein vor ihm gilt, der an keinem andern Vorzuge, sondern am Guten allein, sein Wohlgefallen, und um des Guten willen allein alles geschaffen hat. So folgt auch die fünfte, sechste und siebente der obengenannten Religionswahrheiten, bey vernünftigem Nachdenken, aus dem Glauben an einen einzigen Schöpfer der Welt! Aus denselben folgen denn nothwendig auch die drey letzten Wahrheiten. Vergebens würde sich der Mensch bemühen, durch heuchlerische Thaten seinen Schöpfer zu hintergehen. Er, der das Herz schuf, kennt das Herz, und jede böse Gesinnung, die darin sich verbirgt. Bitten, Fürbitten, Lobgesänge und Dankgebete, bedarf er, der Allwissende und Allgenugsame nicht. Aber der Mensch bedarf dieser Uebungen zu seinem Troste, zu seiner Beruhigung im Vertrauen auf Gott, zu seiner Veredlung durch die Uebung zur Fertigkeit im beständigen Andenken an Gott, und um sich durch dieses Andenken stets zur Nachahmung Gottes in allem Guten zu stärken.

Was endlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und von ewiger Seligkeit der Frommen nach dem Tode, und von dem, auch nach dem Tode, unausbleiblichen, Elende der Lasterhaften betrifft: so konnte zwar die Hofnung und Vermuthung einer Fortdauer der Seele nach dem Tode theils aus dem natürlichen Verlangen nach derselben, theils aus der schon frühe unter den Menschen entstandenen Unterscheidung zwischen dem Geiste und Leibe des Menschen, theils aus der Bemerkung, daß in der Natur keine

Kraft

Kraft vernichtet wird, theils aus der Erkenntniß der natürlichen und moralischen Vorzüge des menschlichen Geistes hervorgehen; wir finden daher auch diese Hoffnung bey allen Völkern, die sich über den Stand der ersten Rohheit erhoben haben, und diese Vermuthung hat, eben dieser Gründe wegen, auch den Beyfall der meisten Weisen des Alterthums erhalten. Aber ein fester vernünftiger Glaube an Unsterblichkeit konnte nur aus dem Glauben an einen allmächtigen, weisen und gütigen, heiligen und gerechten, Schöpfer der ganzen Welt und der Menschen hervorgehen, und nur auf diesen Glauben gegründet, zur völligen Zuversicht erhoben, und eine starke Stütze der Tugend werden. Denn vernünftige Zuversicht auf Unsterblichkeit setzt voraus, daß die Vernunft mit würdigen Begriffen von Gott den Gedanken nicht vereinigen könne, daß der Tod des Menschen das gänzliche Ende seines Lebens sey; und eine Stütze der Tugend wird erst dann der Glaube an Unsterblichkeit, wenn es erkannt ist, daß allein die Tugend den Menschen Gott wohlgefällig, und also ewig selig machen könne, das heißt: daß Gott vollkommen heilig und gütig sey.

Von allen diesen Wahrheiten muß es jetzt nothwendig jedem wohlunterrichteten Menschen einleuchten, daß sie auf die Veredlung der Menschen zu wahrer Tugend und Glückseligkeit den wichtigsten Einfluß haben; daß sie folglich ein nothwendiges Mittel sind, Gottes Endzweck mit den Menschen zu befördern, und da der Weise, der einen Endzweck will, auch die Mittel dazu will: so muß es auch für unbezweifelbar erkannt werden, daß Gott die Menschen

zu einer immer richtigern Erkenntniß dieser Wahrheiten führen wolle, und mithin, daß Gott überall zur Beförderung der richtigen Erkenntniß dieser Wahrheiten wirke. Folglich überall, wo diese Wahrheiten von den Menschen richtig erkannt sind, da erkennen wir eine Wirkung Gottes. Eben dasselbe gilt von der allmähligen immer richtigern Erkenntniß der allgemeinen Menschenpflichten und jeder Tugend. Jede allgemeine Menschenpflicht soll allgemein beobachtet, sie muß daher auch allgemein anerkannt werden. Jede Tugend sollen wir nach unsers Schöpfers Willen üben; er will also auch gewiß, daß wir sie und ihren Werth richtig kennen lernen sollen. Auch die richtige Erkenntniß jeder Pflicht und jeder Tugend ist als Gottes Wirkung zu betrachten.

Bisher ist die Art wichtiger Wahrheiten beschrieben, von welcher wir mit vernünftiger Ueberzeugung in einem höhern Sinne, als von Wahrheiten jeder andern Art, sagen können, daß Gott gewiß die Erkenntniß dieser Wahrheiten nicht bloß zulasse, sondern sie befördre und wirke. Wenn also durch Männer, die überall Gottes Willen zu folgen sich zum Gesetz gemacht hatten, die Erkenntniß solcher wichtiger Wahrheiten, und die Anerkennung derselben unter den Menschen befördert ist: so lehrt uns die Vernunft solche Männer als Gesandte und Mittelspersonen betrachten, durch welche Gott gewirkt hat.

Dieß lehrt die Vernunft desto deutlicher, je ausgebreiteter die Wirkungen sind, die der Unterricht solcher Männer zur Verbesserung der Religionserkenntniß unter den Menschen her-

vor-

vorgebracht hat. Auch dieses zu beurtheilen, fehlt es uns nicht an sichern Merkmalen. Wenn solche von Gott geleitete Lehrer z. B. während ihres Lebens auf ein ganzes Volk gewirkt, wenn sie die bessern Menschen unter diesem Volke zur festen Ueberzeugung geleitet haben, daß diese Wahrheiten göttliche Wahrheit, daß diese Gebote der Vernunft und des Gewissens Gottes Gebote seyn; wenn diese bessern Menschen sich zu einem edlen Bunde für die Erhaltung und Ausbreitung dieser Erkenntniß göttlicher Religionswahrheiten vereinigt, das Andenken des ersten Lehrers derselben in heiliger Achtung erhalten, für die Anerkennung dieser Wahrheiten immer mehrere Menschen gewonnen, sie in Schriften der Nachwelt überliefert, und durch diese Schriften, vielleicht schon seit Jahrtausenden, immer mehrere Menschen unter verschiedenen Völkern sich in der Anerkennung solcher Wahrheiten als göttlicher Wahrheiten vereinigt haben; wenn diese Schriften uns noch aufbehalten, und glaubwürdige Zeugen von dem ersten Lehrer, oder den ersten Lehrern solcher göttlicher Wahrheiten sind: wie könnten wir denn uns wegern, mit ehrfurchtsvoller Dankbarkeit gegen Gott, sein Werk in einer solchen Veranstaltung, und in den ersten Lehrern und Stiftern einer solchen Anstalt Mittelspersonen zu erkennen, durch welche Gott gewirkt hat?

Denn der Charakter solcher Männer beweiset, daß Gott sie geleitet, und die Wichtigkeit und der Inhalt ihrer Lehren zeigt es, daß Gott sie zur Erkenntniß und festen Ueberzeugung von diesen göttlichen Wahrheiten geführt hat. Durch die Ausbrei-

tung

tung dieser Wahrheiten unter den Menschen ist gewiß Gottes Wille geschehen. So gewiß Gott also dasjenige unter den Menschen bewirkt und befördert, was sein heiliger Wille ist: so gewiß ist es auch, daß Gott durch die Menschen zur Erleuchtung der Welt gewirkt hat, deren Lehren nach Jahrtausenden noch den Menschen als unleugbar göttliche, ewige und unveränderliche Wahrheit einleuchten, und deren Unterricht zuerst das hellere Licht angezündet hat, dessen reinen Glanz die aufgeklärtere Vernunft immer besser zu ertragen und anzuwenden geschickt wird.

Kommt nun endlich noch zu diesem allen das zuverlässige Zeugniß der Geschichte, daß die Macht der Finsterniß, Lasterhaftigkeit, Aberglaube, verjährte Vorurtheile, Unwissenheit, Eigennutz und Bosheit mächtiger böser Menschen, der ersten Entstehung und Ausbreitung solcher göttlicher Wahrheiten unzählige Hindernisse in den Weg gelegt haben, und daß viele Umstände in der Weltordnung sich vereinigen mußten, wenn zu solchen Zeiten, unter solchen Menschen, solche göttliche Wahrheiten einen so allgemeinen Eindruck machen, sich erhalten und, gleich einem ausgestreuten edeln Saamen, tausendfältige Früchte für die späteste Nachwelt bringen sollten: so wird es für jeden aufrichtigen Verehrer Gottes, bey festem Glauben an Gottes Fürsehung und Weltregierung, desto gewisser und einleuchtender, daß Gott die Umstände so geordnet und zusammengeleitet habe, daß sein heiliger Wille geschehen, und der Unterricht, den er veranstaltet hatte, für unzählige Menschen unter mehreren Völkern, wirksam geblieben

und immer wohlthätiger wirksam geworden ist. Je zahlreicher und größer die Hindernisse waren, die solche von Gott geleitete Männer zu überwinden hatten, um ihren Endzweck, der unleugbar Gottes Endzweck war, zu erreichen; desto augenscheinlicher beurkundet auch die Geschichte die Wahrheit, daß Gott sich durch solche Männer auf eine ausgezeichnete Weise den Menschen geoffenbaret hat.

---

## Fünfter Abschnitt.

## Beweis, daß Gott durch Moses und die Propheten, und durch Jesum und die Apostel, sich auf eine solche einleuchtende und ausgezeichnete Art unter den Menschen geoffenbaret hat.

Wir dürfen die bisher erörterten Merkmale einer besondern Offenbarung Gottes nur auf die mosaische, prophetische und christliche Religionslehre und Lehranstalt anwenden, um uns zu überzeugen, daß Gott auf eine unleugbar ausgezeichnete Weise zur Beförderung richtiger Religionserkenntniß unter den Menschen gewirkt, oder sich denselben geoffenbaret habe.

Die Zuverlässigkeit der Nachrichten, welche wir in den biblischen Büchern von der Religionslehre Moses und der Propheten, Jesu und der unmittelba-

baren Schüler Jesu, und vom Charakter dieser Männer finden, kann vernünftiger Weise nicht bezweifelt werden, so wie überall in diesen Büchern selbst der Gegner des Glaubens an Offenbarung keine Spur von absichtlichem Betruge, von Erdichtung und Verstellung entdecken; sondern vielmehr die offene, biedre Schreibart ihrer redlichen und wahrheitliebenden Verfasser nicht verkennen kann. Für meinen gegenwärtigen Zweck ist der Beweis dieser Zuverlässigkeit der Nachrichten von der Religionslehre und dem Charakter Moses und der Propheten, Jesu und der Apostel, die sich in der Bibel finden, hinreichend. Denn es ist schon oben bemerkt, daß nach meiner Ueberzeugung aus Wundern kein Beweis für die Göttlichkeit einer Lehre, oder des Berufs eines göttlichen Gesandten geführt werden könne. Die gute Sache der Offenbarung, und des Glaubens an göttliche Offenbarung, gewinnt unendlich, und kann wider jeden Gegner mit Gründen, welche die Vernunft für gültig erklärt, vertheidigt werden, wenn wir nur von einer solchen, der Vernunft erkennbaren und einleuchtenden, Offenbarung Gottes reden, wie diejenige ist, die ich bisher beschrieben habe, und nicht mehr den Beweis und die Vertheidigung eigentlicher Wunder, und der darauf gegründeten Schlüsse und Folgerungen auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes übernehmen; sondern die Vorstellung von Wundern als Zeitvorstellung des Alterthums betrachten, welche zwar bey vielen Menschen, unter der Leitung der Fürsehung, die auch der Menschen Schwächen zu ihrem Besten lenkt, zur Befestigung des Glau-

bens an die göttlichen Lehren der Bibel mitgewirkt hat, und noch mitwirket, welche aber nicht in der Vernunft, sondern in der eingeschränkteren Kenntniß des Alterthums, sowol von den Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens, als auch von den Naturgesetzen, ihren Grund hatte.

Es ist 1) hinlänglich gewiß, daß Moses von Gott zur Ehrfurcht gegen seinen heiligen Willen geleitet war, und den redlichen Vorsatz hatte, Gottes Willen zu folgen, und Gehorsam gegen den Willen Gottes unter seinem Volke zu befördern. Aus dem Pentateuch, von welchem mit Gewißheit behauptet werden kann, daß er vor Rehabeams Zeit schon der Hauptsache nach so, wie wir ihn lesen, da gewesen sey, ist dieß hinlänglich gewiß. Dieß beweiset α) sein Zweck, die Israeliten nicht nur aus der ungerechten Knechtschaft zu befreyen, in welche sie unter der Herrschaft der Aegyptier gerathen waren, und sie nicht nur zu einem selbstständigen und unabhängigen Volke zu machen; sondern hauptsächlich sie zur Anerkennung eines einigen Gottes, als des Schöpfers der ganzen Welt, dem nur das Recht und das Gute wohlgefällig, und alles Unrecht und Böses mißfällig sey, zu leiten. Denn zu diesem Hauptendzwecke Mosis verhielt sich alles andere, was er zum Besten seines Volks unternahm und ausführte, nur als Mittel. Wahre Religion unter seinem Volke fest zu gründen, und wirksam zu befördern, war sein Endzweck, weil er überzeugt war, daß sie der Wille Gottes, und der einzige sichre Weg zu wahrer Glückseligkeit für die Menschen sey. Religion war

ihm

ihm nicht so, wie andern Gesetzgebern des Alterthums, bloß ein Mittel zu politischen Zwecken; sondern sie war der Zweck, zu welcher seine politischen Anstalten die Mittel seyn sollten. Wäre es ihm bloß um Religiosität, gleichgültig dagegen, ob ihr Gegenstand wahr oder falsch sey, als Mittel zu seinen politischen Zwecken zu thun gewesen: so hätte er ja nur dem Hange der Israeliten zur Vielgötterey nachgeben, und die Götter, die in Kanaan verehrt wurden, und welche zu verehren das Volk so geneigt war, für die Schutzgötter der Israeliten erklären können. Götterverehrung würde er um vieles leichter bey seinem Volke haben befördern können, als Gottesverehrung. Auf diesen Endzweck, die Verehrung eines einigen Gottes zu befördern, bezog sich die ganze Reihe von Gesetzen, die für die äußere Verehrung Jehovens gegeben wurden, und gewiß von Moses der Hauptsache nach gegeben sind, wie die Geschichte beweißt, daß die schon vor Samuels Zeit, schon zur Zeit Josua galten. Denn diese Gesetze machten die Theilnehmung an der Verehrung andrer Götter, und die Verbindung derselben mit der Verehrung Jehovens den Israeliten unmöglich. Nicht aus Interesse, wenn gleich Moses gewiß war, daß der Gehorsam gegen Gott allein zu wahrer Glückseligkeit führen könne, nicht aus Interesse, sondern weil nur ein Gott sey, der Heilige, der allein Anbetungswürdige, und weil ihm allein Anbetung gebühre, sollte das Volk ihn verehren; weil von ihm alles Gute komme, sollte es ihm für alles Gute danken; weil er gerecht das Böse strafe, sollte der Böse

in den Uebeln, die ihn träfen, die gerechte Strafe Gottes erkennen. Denn immer war der Grund der Gebote der Gottesverehrung der: Es ist nur ein Gott und die Götter andrer Völker sind ein Nichts, nur dem Schöpfer der Welt gebührt Anbetung des vernünftigen Menschen. Dieß beweisen auch die strengen, und mit Recht strengen, Gesetze wider Zauberer, Wahrsager, Todtenbeschwörer und falsche Propheten, das ist solche, die zur Verehrung andrer Götter ermahnten. Dieß beweiset die Bestellung eines ganzen Stammes zur Beförderung der Verehrung Jehovens, der seit der Gesetzgebung Moses, schon zu Josua Zeit, zu diesem Berufe angewiesen war. Dieß beweiset der einmüthige Geist aller weisen Lehrer des Volkes zu allen folgenden Zeiten, der immer von dem Grundsatze der Verehrung eines einigen Gottes ausgieng, und überall auf diesen Grundsatz, als den obersten unter allen zurückführte. Wenn je eine Wahrheit historisch gewiß erwiesen werden kann: so ist es diese Wahrheit, daß die Beförderung der Verehrung eines einigen Gottes unter seinem Volke der Hauptzweck Mosis, und alles andre dazu nur Mittel war. Selbst um des willen, weil er überzeugt war, daß alle wahre Glückseligkeit allein durch Gehorsam gegen Jehova zu erlangen sey, mußte diesen Gehorsam zu befördern sein Hauptzweck seyn, wenn er das Beste seines Volkes wirklich und sicher befördern wollte.

Da Moses nun sich diesen Endzweck vorsetzte: so machte er offenbar Gottes Endzweck zu seinem Endzweck. Denn es ist unleugbar Gottes Wille, daß die Menschen ihn, als den einigen Gott, den

Schö-

Schöpfer des Weltalls, dem nur das Gute wohlgefällt und alles Böse mißfällt, anerkennen sollen. Gott hat also seinen Willen Moses bekannt gemacht, und ihn zum Gehorsam gegen denselben, und zur Beförderung desselben geleitet.

Aber auch β) das ganze Verhalten Moses beweiset, daß er nicht seinen Eigennutz, seine Ehre, seine oder der Seinigen Vortheile, sein Vergnügen und die Annehmlichkeit seines Lebens, sondern Gottes Willen, so gut er ihn erkennen konnte, das Beste seines Volkes, wahre Religion, Recht und Gerechtigkeit befördern wollte. Warum nahm er sich überall des verachteten Volkes an, von dem er abstammte, wenn es ihm um Ansehen, Vortheil und Vergnügen vornämlich zu thun gewesen wäre? Am ägyptischen Hofe, als Liebling der Tochter des Regenten, winkte ihm von allen Seiten Reizung seiner Neigung, und Verheißung der Befriedigung derselben! Wäre Ehrsucht seine Triebfeder gewesen: warum hätte er sich denn nicht bemüht, seiner Familie, seinen Kindern und Nachkommen, die höchste Würde unter seinem Volke zu versichern. Gerade im Gegentheil aber zeigt uns die Geschichte auch nicht einen Vorzug, den Moses Nachkommen vor andern Israeliten gehabt hätten. Den Würdigsten, nicht einen seiner Söhne, bestellt er zur Oberfeldherrnwürde nach seinem Tode, wie es die Natur der Sache erforderte. Wer darf es Eigennutz nennen, daß Moses seine Stammsgenossen, die Nachkommen Levi, zum Dienste der Religion, des Gesetzes und des Heiligthums, und Aaron, seinen Bruder und dessen Nachkommen, zur

Würde eines Oberpriesters und Auslegers des Gesezzes ernannt hat? Man müßte beweisen können, daß ein andrer Stamm, und ein andrer Mann, dessen würdiger gewesen wäre, welches nicht möglich ist; und in Absicht Aarons erhellt es aus der Geschichte, daß er sich durch Talent und Beredtsamkeit vor andern auszeichnete. Und endlich welche ausdauernde Geduld und Standhaftigkeit zeigte Moses bey den Unarten und dem Widerstande, wodurch ihm sein Volk seine edlen Absichten während seines Lebens erreicht zu sehen unmöglich, und sein Leben so beschwerlich und sorgenvoll machte! Da sieht man deutlich, daß nicht der Eigensinn eines Tollkühnen, der seine Entwürfe, was es auch kosten mag, durchsetzen wollte, und nicht die Ehrsucht eines Eroberers, und nicht die Aussicht auf Oberherrschaft über ein ganzes Volk, mit den dabey zu erwartenden Vortheilen; sondern Ehrfurcht für Gott und Gottes Willen, Eifer für Religion und für das wahre Beste seines Volks, Eifer für das Gute und für das Recht, die Triebfeder der Handlungen Moses war! Moses ist ein großer edler Charakter!

Es wäre ungerecht und lieblos, die harten Befehle, die Moses in Absicht des Krieges gegen einzelne Völker gab, dem **bösen Willen** desselben zur Last zu legen, und darin nicht vielmehr einen **Fehler seiner Einsicht** erkennen zu wollen, da dieser doch es am natürlichsten erklärt, wie ein sonst so eifriger Verehrer des Rechts und des Guten solche Befehle geben konnte. Er wußte nicht, daß das, was er befahl, böse war, denn es war damals noch nicht

für

für böse erkannt. Gottes Wirkung auf einen Menschen kann ihn nicht vor allen Fehlern und Irrthümern des Verstandes bewahren. Dieß widerstritte der Natur eines freyen menschlichen Geistes, bey welchem die Erkenntniß eben so, wie der dadurch bestimmte Wille, immer aus eigner Selbstthätigkeit hervorgehen, und also, wenn gleich in Absicht des Herzens rein, doch in Absicht der Erkenntniß und der Thaten, immer eingeschränkt bleiben muß. Wann wird man doch aufhören, Irrthümer des Verstandes dem bösen Willen eines Menschen zur Last zu legen, der nur hie und da, nur selten fehlte, und sonst durch sein ganzes Verhalten die Rechtschaffenheit seiner Grundsätze bestätigte! Das ist unverantwortlich hart! Wir müssen den Menschen nicht nach wenigen einzelnen Handlungen, sondern nach den Grundsätzen, zu welchen er sich bekennt, und nach seiner damit übereinstimmenden herrschenden Handlungsweise beurtheilen!

Ich wünschte vorzüglich meine Leser davon zu überzeugen, und darauf aufmerksam zu machen, daß die Religion nach der Absicht Moses nicht Mittel der Politik, sondern ein Hauptzweck seiner ganzen Gesetzgebung war. Ich wünschte die Unachtsamkeit, den Kaltsinn und die Gleichgültigkeit zu überwinden, womit man diesen Vorzug Mosis und seiner Gesetzgebung übersehen, und wohl gar an ihm getadelt hat, was doch, als ein Beweis der edelsten Gesinnung, unsre höchste Achtung verdient! Religion, Beförderung richtiger Erkenntniß Gottes und seines Willens, und der Beobachtung desselben, muß um ihrer selbst willen für Pflicht, für die erste Pflicht

des Menschen erkannt werden, und des Menschen vornehmste Sorge seyn, weil sie das erste und vornehmste Gebot der Vernunft, und die Bedingung aller Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschheit ist. Erst durch sie werden alle andre Kenntnisse und Geschicklichkeiten der Menschen wahre Vorzüge, für ihn selbst und für die Welt recht wohlthätig. Ohne sie sind alle Wissenschaften, Künste und Gesetze, unvermögend, der Menschheit Heil zu bauen. Mag die Wissenschaft der Sittenlehre einzelne gute Menschen, auch ohne wahre Religion, im Guten standhaft erhalten! Die Menschheit bedarf wahrer Religion, das ist, einer solchen, wie Gott sie durch Vernunft und Gewissen uns lehrt, wenn ihr geholfen werden soll! Daher sollte in keinem Staate die Religion als ein bloßes Mittel der Politik betrachtet; sie sollte nicht darum bloß nothwendig geachtet werden, weil sie ruhige und gehorsame Unterthanen bildet; sie in der möglichsten Vollkommenheit zu befördern, sollte die erste Sorge jeder Regierung seyn. Die Vernachlässigung dieser Sorge, und die Verwechselung wahrer Religion, wie Gott durch Vernunft und Gewissen sie uns lehret, mit den Formeln, Meinungen und Glaubensregeln einzelner Menschen, ist unausbleiblich verderblich in ihren Folgen. Moses machte sich derselben nicht schuldig. Vernunft und Gewissen bestätigte jedem Nachdenkenden die Wahrheit seiner Lehre von einem einigen, heiligen und gerechten, allmächtigen, allwissenden, allweisen und allgütigen, Schöpfer und Regierer der Welt. Er hauchte den Edelsten des Volkes den edeln

freyen

freyen Geist ein, dem dieser Glaube Eins und Alles ist, und diesem religiösen Geiste Moses verdankt es die Menschheit nächst Gott, daß das israelitische Volk, klein als Volk, doch in Hinsicht der Religion so große und segenreiche Wirkungen für die Menschheit hervorgebracht hat. Wäre nicht durch das Gesetz Moses die Verehrung Jehovens für das erste Gebot erklärt: gewiß es würde nur zu bald, wie es im Reiche der zehn Stämme wirklich auch geschah, die Abgötterey mit allen ihren Gräueln, wieder die Oberhand erhalten haben! Moses Lehre von einem einigen Gott ist die erste Grundwahrheit aller wahren Religion. Jetzt ist es uns einleuchtend, daß die Vernunft nur den Glauben an einen einigen Gott für wahr erkennen kann. Moses beförderte die Anerkennung dieser wichtigen Wahrheit zu einer Zeit, da noch die meisten Völker sie nicht erkannten; da vielmehr die Abgötterey fast der allgemeine Irrthum der Menschheit war, und eben deswegen, wie es mit sehr allgemein herrschenden Irrthümern zu gehen pflegt, vom großen Haufen der zum Nachdenken noch trägeren und ungeübteren Menschen, für Wahrheit gehalten wurde. Denn der große Haufe pflegt die Stimmen, die sich für oder wider einen Satz erklären, zu zählen, anstatt sie zu wägen. Was die meisten Menschen für wahr halten, meint er, das muß wahr seyn. Unter diesen Umständen bedurfte die Menschheit wahrlich einer solchen Anstalt, wie die mosaische war, um den Fesseln des Aberglaubens und der Abgötterey nach und nach entrissen zu werden. Diese Wahrheit mußte zuerst unter einem Volke allgemeinen Glauben finden,

bevor sie die Kraft erhalten konnte, auch bey andern Völkern über den Hang zur Abgötterey zu siegen. Nicht bloß für das israelitische Volk wurde Moses durch diese Wahrheit ein Wohlthäter; sondern für die ganze Menschheit. Die Philosophie unter Griechen und Römern wurde für die Religion der Völker nicht wohlthätig. Nur wenige Geweihte der bessern Schulen wurden durch sie zum Glauben an einen einigen Gott geführt. Der große Haufe blieb der Abgötterey ergeben, und zuletzt gieng selbst die Philosophie der Griechen und Römer in Unglauben und Zweifelsucht in Absicht der Religion, oder in einen schwärmerischen Glauben an eine Verbindung mit höheren Wesen durch das Eindringen in die Kenntniß geheimer Naturkräfte über. Nicht die Philosophie, sondern erst das Christenthum, das aus der mosaischen Religionslehre sich entwickelte, hat, wo es Glauben fand, die Abgötterey gestürzt und der Vernunft vorgeleuchtet, bis sie zur völligen Einsicht in die Nothwendigkeit der Anerkennung dieser Wahrheit gelangt ist.

Moses hat also auch den zweyten und dritten Charakter eines Mannes an sich, durch welchen Gott gewirkt, und sich den Menschen auf eine ausgezeichnete Weise geoffenbaret hat. Denn er hat eine höchstwichtige Wahrheit gelehret, welche die Grundlage aller wahren Religion ist, und die Wirkungen seiner Lehre haben sich segenreich über einen sehr großen Theil der Menschheit bis auf unsre Zeiten verbreitet!

Sehen wir endlich auf die Umstände, unter welchen Moses sein großes Werk begann, ausführte

und

und vollendete, und unter welchen die Wirkungen und Folgen desselben erhalten wurden: wie könnten wir da die so einleuchtende Mitwirkung der höhern Macht, die alles regiert, das ist der göttlichen Fürsehung verkennen? Von welch einer Menge von Umständen hieng das Gelingen und das Bestehen dieses großen Werkes ab! Wäre Moses gestorben, ehe er die Israeliten aus Aegypten geführt hätte, oder bald hernach; hätte er die Israeliten nicht bewegen können, unter seiner Leitung Aegypten zu verlassen; wäre der Auszug der Israeliten durch die Obermacht des ägyptischen Königs und Heeres gehindert; wäre nicht hernach von Propheten immer so ernstlich wider Abgötterey geeifert; wären alle zwölf Stämme von Rehabeam abgefallen; wären die wider Abgötterey eifernden Propheten durch Gewalt zum Schweigen gezwungen worden, u. s. w. so wäre unter Israel so, wie unter andern Völkern, Abgötterey herrschend, und der wahre Glaube an den einigen Schöpfer der Welt durch den Aberglauben der Vielgötterey unterdrückt worden. Man kann kaum eine der bedeutenden Begebenheiten der israelitischen Geschichte aus derselben in Gedanken wegnehmen, ohne den Faden zu zerreissen, der die Folgenden an die Vorhergehenden knüpft. Noch im Exil durfte nur die Stimme der Propheten schweigen, durfte nur der Eifer für den wahren Glauben an einen einigen Gott erkalten, durfte nur kein Cyrus den Staat der Babylonier stürzen, und den Israeliten die Erlaubniß zur Rükkehr ins Vaterland geben, Israel durfte nur nie wieder ein für sich bestehendes Volk werden; selbst nach dem

dem Exil durfte es nur Antiochus Epiphanes gelingen, die Juden ganz zu unterjochen, und die macedonischgriechische Religion unter denselben herrschend zu machen: so hätten die Wirkungen nicht erfolgen können, die in der Folge den Sturz der Abgötterey unter so vielen Völkern herbeyführten. Hier ist eine zusammenhängende Kette von Begebenheiten, die nicht menschliche Macht und Klugheit so mit einander verknüpft hat; eine Geschichte der zur Berichtigung der Religionsbegriffe der Menschen sichtbar waltenden Fürsehung Gottes!

Was von Moses gilt, das gilt mit gleichem Recht und eben so einleuchtend von den Propheten, oder der Reihe von Lehrern der Israeliten, von Samuel an, bis auf Maleachi, die Gott mit vorzüglichen Geistesgaben ausgerüstet, zur festen Ueberzeugung, daß nur ein einiger Gott sey, geleitet, zum lautern und nie erkaltenden Eifer für seinen heiligen Willen entflammt, und zur Erhaltung der richtigen Religionsbegriffe, zu der ferneren Berichtigung, Läuterung, Veredlung, Erweiterung und vollständigern Anwendung derselben unter den Israeliten berufen hatte. Ich nahe mich nie den Denkmälern ihres von Gott veredelten Geistes, so oft ich sie auch schon forschte, ohne mit neuer größrer Achtung die reine gänzliche Gottergebenheit, und den willigen Gehorsam gegen die Stimme Gottes, der durch Vernunft und Gewissen, wie sie mit Recht so fest überzeugt waren, in ihnen sprach, erfüllt zu werden. Als Helden im festen Vertrauen auf Gott, ließen sie sich durch keine Verachtung, keinen Widerstand, keinen

Spott

Spott, keine Drohungen, keine Gefahren, selbst durch den Tod nicht abwendig machen von der Bahn der Wahrheit und des Rechts! Ihr Klüglinge unsrer Zeit, die ihr diesen edeln Männern die Einschränkungen ihres Wissens und ihrer Verstandesbildung, die eine Folge des Zeitalters waren, in welchem sie lebten, so schnöde zum Vorwurf macht; die ihr lieber an ihnen Fehler und Schwächen aufsucht, als auf ihre wahren Geistesvorzüge gebührend achtet, und sie euch eigen zu machen strebt; die ihr euch so hoch über sie erhaben dünkt, weil ihr in vielen andern Stücken mehr Wissenschaft und Kenntniß besitzt, als sie haben konnten; wahrlich ihr vergeßt, daß dem festen Glauben an einen heiligen Gott und an Tugend und Recht, die höchste Achtung gebührt, und ihr berechtigt die Nachwelt, die nach wenigen Menschenaltern hoch über euch an Kenntniß erhaben seyn wird, zu dem Urtheil, daß ihr, bey aller eurer Kenntniß, in Absicht der edelsten Vorzüge des menschlichen Geistes, jenen Edelsten aus dem israelitischen Alterthum weit nachstandet!

Die wichtige Wahrheit, daß nur ein einiger Gott, daß er heilig und gerecht, daß nur das Gute, nur ein reines Herz, nur ein schuldloser und gemeinwohlthätiger Wandel, ihm wohlgefällig und alles Böse ihm mißfällig sey; daß nicht Opfer, Gaben und Dienste das seyn, was Gott fordre, sondern Gehorsam gegen seinen heiligen Willen, und Beförderung desselben auch bey andern Menschen, Erweckung andrer zur Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe, Zuversicht und willigen Folgsamkeit gegen Gott, die eigent-

liche Verehrung sey, welche wir Gott weihen sollen; daß der Glaube an ihn unerschütterlich, das Vertrauen auf seine Güte beym Gehorsam gegen seinen Willen, auch in den bittersten Leiden, und im Tode selbst beständig bleiben müsse; daß er den, der sich durch Fehler, Sünden und Laster, seines heiligen Wohlgefallens unwürdig gemacht habe, durch seine Strafen und Züchtigungen bessern wolle, und wenn er sich aufrichtig besserte, und in seinem Geiste keine Falschheit ist, er wieder an ihm sein heiliges Wohlgefallen habe, und ihn mit den Segnungen seiner Güte beglücke; daß des Bösen Glück nur eine kurze Zeit währe, und nur eine niedre thierische Glückseligkeit sey, daß aber der fromme gute Mensch im Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes einer edleren und vollkommneren Glückseligkeit genieße, die nichts ihm rauben kann; daß er Trost in allen Leiden im festen Glauben an Gott, und immer neue Kraft zu allem Guten und zu jedem Kampfe wider das Böse finde, und Gott gewiß sein Schicksal stets zu seinem Besten lenken werde; daß die Regierung Gottes uns kurzsichtigen Menschen nothwendig unerforschlich seyn, und bey allen verwirrenden Begebenheiten, die uns vorkommen, unsre Vernunft uns nur an unsre Ohnmacht und gänzliche Abhängigkeit von Gott erinnern, und im Glauben an Gott in jedem Dunkel helles Licht, in jedem Unglück Muth und Trost und Hoffnung, suchen und finden lehren müsse: diese und andre damit verschwisterte Wahrheiten immer weiter zu entwickeln und immer wirksamer unter ihrem Volke zu machen; die Könige, die Obrigkeiten, Mächtigen

und

und Reichen, von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die Armen von Aufruhr und Empörung, von Niederträchtigkeit und Unzufriedenheit, und alle von Abgötterey, vom thörigten Vertrauen auf Opfer und Gebräuche, und von Sünden und Lastern aller Art zurückzuhalten, und zu jeder Tugend zu erwecken, das war das beständige vorzüglichste verdienstvolle Bestreben der frommen israelitischen Weisen, wie der Geist der Bruchstücke ihrer Reden, die wir noch übrig haben, deutlich zeigt, wenn gleich die für uns noch übrigen Bruchstücke meistens ihrer historischen Merkwürdigkeit wegen gewählt, und von ihren Religionsvorträgen uns wenige, fast gar keine, aufbehalten sind. — Ausgebreitet sind die Wirkungen der Bemühungen dieser edeln Männer. Groß war ihr Verdienst um ihr Volk, denn sie widerstanden dem Strome der Abgötterey und des Sittenverderbens, der dasselbe gänzlich zu verschlingen drohte, und retteten es, daß es nie ganz ein Raub desselben wurde, daß in jedem Zeitalter edle gute Menschen sich erhielten, dem Glauben an Gott und Gottes Willen getreu, und der Nachwelt diesen Schatz überlieferten. Groß wurde aber auch ihr Verdienst nach ihrem Tode, und größer und wirksamer noch, als in ihrem Erdenleben. Ihre Reden wurden schriftlich erhalten, und bis auf unsre Zeiten, wer zählt die Tausende, die aus denselben Weisheit und Frömmigkeit, Trost und Beruhigung, Muth und Stärke zu allem Guten schöpften? — Und wie sichtbar ist auch in den besondern Umständen, unter welchen sie so wirkten, der Fürsehung Beystand! Nicht von der Macht der Mächtigen

tigen im Staat unterstützt, oder durch Reichthum, Rang und Ansehen; vielmehr ungeachtet des Widerstandes, den sie meistens von den Gewaltigen, Angesehenen und Reichen erfuhren, schützte sie die Macht der Wahrheit ihrer Lehren, und Moses weises Grundgesetz, welches den, der im Namen Jehovens sprach, zu hören gebot, so lange er nicht durch Rathschläge, deren Unweisheit der Erfolg bewies, die Achtung verscherzt hatte, welche Lehrern der Wahrheit, Weisheit und Tugend, des Rechts und des Guten gebührt. Eine vortrefliche Verordnung, die das für jene Zeiten war, was eine vernünftige Preßfreyheit in unsern Zeiten für die glücklichen Staaten wurde, die sich derselben erfreuen! So gewiß es ist, daß Gottes Geist, der Geist der Wahrheit und des Guten, dieß Gesetz Moses eingab: so einleuchtend ist es, daß Gott durch dasselbe die Männer schützte, die von Ehrfurcht für seinen heiligen Willen angetrieben, für Wahrheit, Recht und Gutes und Menschenwohl sprechen, wenn sie auch die ganze Macht des Staats wider sich und unter Menschen nur den Beystand weniger Edleren für sich hatten. Daß sie nicht vergebens sprachen, daß Unglaube und Aberglaube, Bosheit und Laster nicht ganz die Oberhand erhielt, daß der Strudel der seit ihrem Tode verflossenen Jahrhunderte ihre Aufsätze nicht mit fortriß, daß sie noch dastehen, als ehrwürdige Trümmer der Vergangenheit, und Zeugen für Wahrheit, Religion und Tugend, das beweiset uns die Hand der Fürsehung, und lehrt uns in diesen Männern die Mittelspersonen anerkennen, durch welche Gott auf eine ausgezeichnete

Weise

Weise zur Verbesserung der Religionserkenntniß unter den Menschen gewirkt, das ist, sich auf eine ausgezeichnete Weise geoffenbaret hat.

Die Thatsachen, auf welche eine solche, aus der Beschaffenheit des Charakters, des Endzwecks, der Lehre und den Wirkungen Moses und der Propheten, hervorgehende Ueberzeugung von ihrem göttlichen Beruf, und von Gottes Offenbarung durch dieselben sich gründet, sind in den Büchern des alten Testaments auf eine völlig glaubwürdige Weise erzählt. Diese Thatsachen bleiben übrig, wenn man auch mit der strengsten historischen Kritik diese Bücher behandelt. Die Kritik kann wohl die wunderbare Vorstellung der israelitischen Geschichte, als eine Vorstellungsart, die vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht für alle Zeiten gültig ist, von der Geschichte selbst absondern, und hie und da die Aechtheit einzelner, aus Sagen hergeleiteter Nachrichten bezweifeln. Aber die Lehre des alten Testaments selbst, und daß es eine Reihe von edeln Männern gab, die für die Erhaltung und immer wohlthätigere Anwendung dieser Lehre eiferten, kann sie nicht zweifelhaft machen.

Vorzüglich aber in Jesu vereinigen sich alle Merkmale, welche uns überzeugen können, daß Gott sich durch ihn auf eine ausgezeichnete Weise geoffenbaret hat, in einer so hervorleuchtenden Vollkommenheit, daß die unpartheyischforschende Vernunft das Urtheil fällen muß: **Jesus ist der erhabenste Gesandte Gottes, und Gott hat durch ihn sich auf die ausgezeichneteste Weise den Menschen geoffenbaret.** Um uns davon völlig gewiß zu ma-

chen, bedürfen wir zuverlässige Nachrichten von seinem Charakter und von seiner Lehre. Daß in dieser zwiefachen Hinsicht die Evangelien höchst zuverlässig sind, glaube ich im fünften Bande im zweyten Stücke in der zweyten Abhandlung erwiesen zu haben, und ich bitte um die Erlaubniß, mich in dieser Hinsicht auf diese Abhandlung zu beziehen, und hier nur einige Bemerkungen hinzuzusetzen.

Man bemüht sich seit den letzten zehn Jahren, aus sehr verschiedenen Ursachen und in sehr verschiedener Absicht, das Christenthum so darzustellen, als ob der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre Jesu nothwendig und vornämlich auf Wunder gegründet werden müsse. Ich sage vornämlich, denn die Behauptung, daß dieser Glaube nicht allein auf Wunder, sondern auch auf die Beschaffenheit der Lehre gegründet werden könne, ist mit sich selbst im Widerspruch. Versteht man unter dem Glauben an die Göttlichkeit der Lehre Jesu, den Glauben an eine übervernünftige Wirkung Gottes, welche uns verpflichte, jedem Ausspruch Jesu als einen unmittelbaren Ausspruch Gottes zu betrachten, auch wenn die Vernunft keine Gründe der Wahrheit derselben einsehen kann: so kann ein solcher Glaube an unmittelbare Wirkung Gottes gar nicht auf die Beschaffenheit der Lehre gegründet werden. Mögte ein Mann auch die reinste Wahrheit lehren und zugleich unbegreifliche Sätze vortragen: so könnte er, der Wahrheit seiner übrigen Lehre wegen, durchaus mit keinem Rechte fordern, seine unbegreiflichen Aussprüche für unmittelbare Aussprüche Gottes zu erkennen,

und sie als solche mit festem Glauben anzunehmen. Was für ein Schluß wäre das, wenn man so schlösse: die Lehre des Mannes ist sonst so wahr und vernünftig; also muß auch das wahr seyn, daß er sagt: Gott spreche unmittelbar mit ihm und durch ihn, und offenbare ihm unbegreifliche Geheimnisse? Müßten wir nicht vielmehr sagen: woher könnte der Mann das wissen, was doch kein Mensch wissen kann, daß Gott nicht durch die Vernunft und das Gewissen, sondern unmittelbar sich ihm offenbare? Ein Mensch kann ja sonst ein herzensguter Mensch seyn, und daher auch besonders von den Lehren der Religion und Sittlichkeit sehr richtig lehren; aber gerade in dem Stücke kann er irren, daß er sich einbildet, eine unmittelbare Einsprache Gottes zu hören, und wenn er sich dieß einbildete: so müßten wir urtheilen, daß er sich irrte, weil kein Mensch vermögend ist, ein Merkmal anzugeben, woran eine unmittelbare Wirkung und Einsprache Gottes erkannt werden könnte. **Also auf die Beschaffenheit der Lehre und des Charakters kann der Glaube an unmittelbare Wirkung Gottes, und an die Göttlichkeit unbegreiflicher Lehren gar nicht gegründet werden.** Dieß ist so einleuchtend, denke ich, als irgend ein Satz seyn kann. Ich bitte indessen diesen Satz nicht etwa zu übersehen, weil er so leicht und einleuchtend ist. Denn viele vortrefliche Theologen wollen jetzt doch von der Vortreflichkeit der übrigen Lehren und des Charakters Jesu auch einen Grund zum Glauben an eine unmittelbare Wirkung Gottes durch Jesum hernehmen, und es ist deswegen wichtig, es deutlich ein-

zusehen, daß dieß ein Glaube ohne allen vernünftigen Grund ist. Denn auch dem besten wahrheitliebenden Menschen soll ich nicht glauben, wenn er etwas zu wissen behauptet, was kein Mensch wissen kann. Wenn ich diese Regel nicht befolgte: so wäre ich ein Spiel eines jeden gutgesinnten, und sonst Wahrheit liebenden Schwärmers. Aber diese Bemerkung ist um so viel wichtiger wegen ihrer Folgerungen. Denn hieraus folgt: Wer um der Beschaffenheit seiner Lehre willen, und wegen seines Endzwecks und seines Charakters, seine Lehre für göttlich zu erkennen fordert, der fordert nicht den Glauben, daß seine Lehre ihm auf eine unmittelbare und unbegreifliche Art von Gott geoffenbart sey; sondern den Glauben, daß seine Lehre ihm von Gott durch Vernunft und Gewissen geoffenbaret sey, die Ueberzeugung, daß sie eben das sey, was Gott durch die Vernunft und das Gewissen jedem Menschen zuruft, wenn dieser nur vernünftig nachdenkt, und auf die Stimme der Vernunft und des Gewissens, als auf die Stimme Gottes achtet. Dieß folgt aus der obigen Bemerkung ganz nothwendig. Denn da es, wie eben gezeigt ist, eine unvernünftige und grundlose Forderung wäre, wenn ein Mensch wegen seiner sonst wahren und guten Lehre, und seines sonst guten Charakters, uns ansinnen wollte, ihm zu glauben, was durchaus kein Mensch wissen kann, und wovon er selber auch weiter keine Gründe angeben könnte; und da vernünftig durchaus kein Glaube an unmittelbare Einsprache Gottes auf die Beschaf-

fen-

fenheit der Lehre und des Charakters eines Mannes gegründet werden kann: so dürfen wir auch niemand etwas von der Art Schuld geben, daß er um seiner Lehre und um seines Charakters willen einen Glauben gefordert habe, welcher um deswillen vernünftiger Weise gar nicht gefordert werden kann. Hingegen muß es uns einleuchten, daß ein solcher Gesandter Gottes den Glauben fordre, daß Gott ihn durch Vernunft und Gewissen belehret habe. Denn das kann ein jeder Mensch von gesunder Vernunft wissen und beurtheilen, und dieß ist das einzige, was aus der Beschaffenheit einer Lehre und eines edeln Charakters erkannt und geurtheilt werden kann, daß diese Lehre und dieser Charakter mit allem dem übereinstimmt, was Gott durch Vernunft und Gewissen von uns fordert. Da dieß nun das Einzige ist, was aus der Lehre und dem Charakter eines göttlichen Lehrers erkannt werden kann: so folgt, daß ein göttlicher Lehrer, der um seiner Lehre und um seines Charakters willen Glauben fordert, nicht den Glauben an unmittelbare Einsprüche Gottes fordre.

Ist dies nun gewiß: so folgt daraus ferner, daß Jesus als ein solcher göttlicher Lehrer betrachtet seyn wollte, dem Gott sich durch die Vernunft und durch das Gewissen geoffenbaret habe, und daß er nicht den Glauben an eine gänzlich unbegreifliche, unerkennbare und übervernünftige, Verbindung Gottes mit ihm forderte. Denn selbst die achtungswerthen Theologen, welche behaupten, daß Jesus auch auf Wunder, als auf einen Beweis seines göttlichen Berufs und der

Göttlichkeit seiner Lehre, den Glauben, den er forderte, zu gründen gelehret habe, geben es zu, daß Jesus auf die Beschaffenheit seiner Lehre, seines Geschäfts und seines ganzen Charakters, hauptsächlich und vorzüglich den Glauben an seinen göttlichen Beruf, und an die Göttlichkeit seiner Lehre zu gründen gelehret habe. Sie geben zu, wie es auch aus den Evangelien unleugbar erhellet, daß Jesus um der Beschaffenheit seiner Lehre willen, und wegen seines Geschäfts und Charakters, Glauben gefordert habe; daß er dieß so oft und so ernstlich wiederholt; daß er nach Joh. 4, 41. 42. die Einwohner von Samaria durch seine Lehre überzeugt habe, daß er der Messias sey; daß er seine Schüler gewarnt habe, darüber sich nicht zu freuen, und darin keinen Vorzug zu setzen, daß ihnen die Teufel unterthan, und sie vermögend seyn, Wunder zu thun; sondern nur darüber sich zu freuen, und darin ihren Vorzug zu setzen, daß sie sich des Wohlgefallens Gottes, bey der Befolgung der Grundsätze seiner Lehre von der würdigen Verehrung Gottes, bewußt seyn, Luc. 10, 20. denn selbst der, der in seinem Namen, und um seine Lehre auszubreiten, Wunder thue, sey darum noch kein Bürger des Reiches Gottes Matth. 7, 21. 22. Wie hätte nun Jesus den Glauben, daß seine Lehre göttlich sey, und daß er lehre, was Gott ihn gelehret habe, um der Beschaffenheit der Lehre willen, und wegen der Beschaffenheit seines ganzen Geschäfts, Endzwecks und Charakters, fordern können; wenn er den Glauben hätte fordern wollen, daß seine Lehre auf eine übervernünftige, unerkennbare und unbegreif-

greifliche Weise, von Gott ihren Ursprung habe? Wir haben uns ja vorher überzeugt, daß eine solche Forderung ungegründet und unvernünftig seyn würde! Wie, mit welchem Grunde, könnten wir sie als eine Forderung Jesu betrachten?

Wenn Wunder überall ein **Beweis** einer übervernünftigen und unbegreiflichen Wirkung Gottes, und einer unbegreiflichen Verbindung Gottes mit einem göttlichen Gesandten seyn könnten: so müßte sich ein Gesandter Gottes, der den Glauben an eine solche Verbindung Gottes mit ihm forderte, **allein** und **ausschließlich** zu dem Ende auf Wunder berufen. Er müßte den nicht des Unglaubens beschuldigen, der noch an einer solchen Verbindung der Gottheit mit ihm zweifelte, so lange er nicht selbst ein Wunder nicht allein, sondern viele Wunder gesehen und untersucht, und sich überzeugt hätte, daß sie durchaus durch keine bekannte Naturkräfte möglich seyn. Nur gegen die, die seine Wunder keiner Aufmerksamkeit und Prüfung werth achteten, dürfte er sich den Vorwurf des Unglaubens gestatten.

Sogar wenn Gegner eines göttlichen Gesandten, der unerkennbare und unbegreifliche Sätze zu glauben, im Namen Gottes und wegen seiner Wunder geböte, ihm den Vorwurf machten, daß ein Dämon durch ihn die Wunder thue: so könnte er sie nicht durch die Berufung auf seine übrigen Lehren und seinen Charakter widerlegen. Denn sie könnten ihm erwiedern, daß, wie **Kant** bemerkt, auch ein böser Geist sich in einen Engel des Lichts verstellen könne, um nur die Menschen um den freyen Gebrauch

ihrer Vernunft und ihres Verstandes zu bringen, und sie zum festen Glauben an unbegreifliche Sätze zu bewegen; dadurch den Saamen der Zwietracht, des Sectenhasses, der Verdammungssucht und Verfolgungssucht, unter den Menschen auszusäen; den Hang zur Wundersucht unter den Menschen zu befördern, dieselben der Herrschaft des Aberglaubens und der Schwärmerey zu unterwerfen, ihnen ihre Vernunft verdächtig zu machen, sie zur Entsagung des eignen Gebrauchs derselben zu verleiten, und so zu einer Beute schlauer Betrüger, und eigennütziger herrschsüchtiger Menschen zu machen, die unter dem Deckmantel der Religion ihre bösen Absichten und Thaten bemänteln, und sich zu Herren über die Gewissen und die Güter der betrogenen blindlings Glaubenden aufwerfen.

Wenn aber Wunder überall nicht beweisen können, daß Gott auf eine unbegreifliche und übervernünftige Weise auf einen göttlichen Gesandten gewirkt habe, wie Kant gezeigt hat; wenn nie erwiesen werden kann, daß die Vernunft uns nöthige, irgend eine noch so unbegreifliche Begebenheit für eine unmittelbare Wirkung der Allmacht Gottes zu erkennen; wenn dieß sogar von unbegreiflichen Begebenheiten, die wir selbst sehen, beobachten und untersuchen könnten, gelten muß, und um so viel mehr von Erzählungen solcher Begebenheiten, die andre gesehen, beobachtet und so beurtheilt haben: so giebt es gar keinen Beweis für eine übervernünftige Verbindung Gottes mit einem göttlichen Gesandten, und es bleibt allein der Beweis einer ausgezeichneten Wir-

kung

kung Gottes durch Vernunft und Gewissen, als Beweis einer göttlichen Offenbarung übrig.

Man setze doch ja nicht den Glauben an Wunder mit dem Glauben an Gottes wirkliches Daseyn in eine Classe, wie einige jetzt es zu thun scheinen. Man sage nicht, wir können auch das wirkliche Daseyn Gottes nicht beweisen, und wir glauben doch an dasselbe; so schadet es auch dem Glauben an Wunder nicht, daß wir nicht beweisen können, daß sie Wirkungen der Allmacht Gottes seyn. Der Fall ist unendlich verschieden. Wenn man sagt, wir können nicht beweisen, daß Gott wirklich ist: so heißt das doch ganz etwas anders, als wenn man sagt, wir können Wunder nicht beweisen. Wir können das wirkliche Daseyn Gottes nicht auf die Art beweisen, wie das wirkliche Daseyn desjenigen, welches wir unmittelbar erfahren. Aber wir können das wirkliche Daseyn Gottes doch durch Schlüsse beweisen, welche zeigen, daß unsre Vernunft uns nöthigt, dasselbe für wahr und gewiß zu erkennen, und daß das Zweifeln an demselben unvernünftig ist. Wir können weder in der Materie, noch in den Kräften der Welt, den Grund des Daseyns der Welt suchen, ohne unsrer Vernunft zu widersprechen. In Gott allein kann unsre Vernunft ihn finden. Könnten wir eben so Wunder erweisen, wer würde dann bereitwilliger seyn, als ich, sie zu glauben? Es ist also ganz etwas anders, an Gottes Daseyn zu glauben, und an Wunder zu glauben!

Ich bin weit davon entfernt, den gelehrten und vortreflichen Männern meine Achtung zu versa-

gen, die den Beweis der göttlichen Sendung Jesu aus Wundern noch jetzt vertheidigen. Sie haben mit mir die Absicht gemeinschaftlich, den Glauben an die göttliche Wahrheit der Lehre Jesu zu befördern. Allein ganz andre Absichten haben jetzt viele, die sich der Erhaltung des Glaubens an Wunder annehmen, und behaupten, daß der Glaube an das Christenthum nur auf Wunder gegründet werden könne. Denn sie verhehlen es ja nicht, daß sie das Christenthum nur als eine heilige Mythologie und den Glauben an dasselbe als einen Volksglauben betrachten, den man nur darum schonen müsse, weil er ein Leitmittel sey, das Volk zur Sittlichkeit zu erziehen. Diese Art, über das Christenthum zu urtheilen, fängt an, der herrschende Ton und die herrschende Denkart des Zeitalters zu werden, und sie führt, wenn mich nicht alles trügt, zu einer immer größern und immer allgemeinern Geringschätzung des Christenthums, und Vernachläßigung der Wohlthaten, die Gott durch dasselbe den Menschen bestimmt hat. Wir alle, denen das Christenthum mehr ist als Mythologie und bloßer Glaube des Volks, müssen also wohl überlegen, wofür wir uns entscheiden, und ob wir den Glauben an das Christenthum ferner auf Wunder gründen wollen. Die Hand aufs Herz! Wir sind nicht im Stande, weder die Gewißheit der Wunder, noch die Beweiskraft derselben, so darzuthun, daß wir von jedermann, der unpartheyisch die Gründe prüfen will, fordern könnten, ihnen beyzustimmen. Wir müssen aber durchaus zu unsern Zeiten den Glauben an die Göttlichkeit der

Lehre

Lehre Jesu auf Gründe bauen, von welchen wir fordern können, entweder sie zu widerlegen, oder ihnen Beyfall zu geben. Es wäre unverantwortlich, wenn wir das nicht thäten! Es geht nicht an, daß wir das Christenthum bey den Gelehrten und den gebildeteren Ständen, die es als einen bloßen Volksglauben betrachten, in Verachtung kommen lassen, und doch durch dasselbe bey den geringern Volksklassen Religiosität und Sittlichkeit befördern. Das Beyspiel der höhern Stände wirkt stärker auf den Verfall der Religiosität und Sittlichkeit, als wir demselben entgegen wirken können. Das Beyspiel der Griechen und Römer beweißt, was zu erwarten ist, wenn die Volksreligion unter den Gelehrten und den gebildeteren Menschen nicht mehr geglaubt, sondern blos als ein Zaum und Zügel im Munde des rohen Pöbels betrachtet wird. Irreligiosität und ihre Tochter, Lasterhaftigkeit, bemächtigt dann sich aller Stände, und das Verderben wird immer größer. Wir müssen eine christliche Religion für alle Stände haben, von deren Wahrheit und Göttlichkeit wir das Kind und den Jüngling so fest überzeugen können, daß er auch als Mann nicht in seinem Glauben an die Göttlichkeit der Lehre Jesu wankend werden kann. Wir müssen die Gelehrten und die gebildetern Stände wieder zum festen Glauben an Jesum und zur Besuchung unsrer Kirchen, und zu ächter ungeheuchelter christlicher Religiosität zurückführen. Dieß ist nur durch Ueberzeugung des Verstandes möglich, und nur dann, wenn wir alles Unerweisliche vom Christenthum absondern, welches demselben, wie ich überzeugt bin,

nicht

nicht wesentlich ist, und nach Jesu Willen nicht als wesentlich betrachtet werden sollte. Ich bin überzeugt, daß das Christenthum nicht über den Rang eines bloßen Volksglaubens erhoben werden kann, so lange man den Glauben an dasselbe auf Wunder gründet. Ich bin überzeugt, daß dadurch die Achtung für das Christenthum, und die gebührende Benutzung desselben, immer mehr geschwächt und gehindert wird. Ich bin überzeugt, daß Jesus nicht wollte, daß der Glaube an die Göttlichkeit seiner Lehre auf Wunder gegründet werden sollte, und daß er nur den Hang seiner Zeitgenossen, überall Wunder zu sehen, duldete und zu seinem göttlichen Endzweck benutzte, weil er sie doch nicht von demselben zurückbringen konnte, und es also nicht weise finden konnte, denselben zu bestreiten. Ich bin überzeugt, daß wir der so oft erklärten Absicht Jesu, daß seine Religion eine allgemeine Religion werden solle, und dem Willen Jesu, zuwider handeln, wenn wir den Glauben an ihn auf Wunder gründen, und am Buchstaben hängend es vergessen, daß seine Worte Geist und Leben sind. Ich bin überzeugt, daß ich Jesum beleidigte, wenn ich von ihm das Urtheil fällte, daß er in bestimmten Fällen, bestimmte Erfolge, die er weder selbst bewirken, noch aus natürlichen Ursachen vorhersehen konnte, von der Gottheit erwartete. Jesus würde, wenn man ihm dergleichen zugemuthet hätte, geantwortet haben, wie er bey einer ähnlichen Gelegenheit antwortete: Es stehet geschrieben, du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen! Ich bin überzeugt, daß eine lange

Reihe

Reihe von Wundererzählungen nicht etwa die Glaubwürdigkeit der Wunder verstärke; sondern vielmehr nur den Hang des Erzählenden, überall Wunder zu sehen, desto einleuchtender mache.

Dieß sind die Gründe, wegen welcher ich wider mein Gewissen handeln würde, wenn ich den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums ferner auf Wunder gründete. Könnte ich mit Beystimmung meines Gewissens durch den Wunderbeweis die Göttlichkeit des Christenthums vertheidigen: wie gerne würde ich dieses thun! Ich thats, so lange ich es thun durfte. Nun aber kann und darf ich es nicht weiter, oder ich müßte mich vor Gott strafbar erkennen. Ich bin fest überzeugt, das Christenthum ist eine göttliche Lehr- und Bildungsanstalt für die Menschheit, welcher die ewigen und unveränderlichen Grundwahrheiten aller wahren vernünftigen Religion, nämlich die Lehren von der Einheit des Wesens und von der unendlichen geistigen Vollkommenheit Gottes, von Gottes Fürsehung, von der Unsterblichkeit unsrer Seele, und daß Tugend die einzige Bedingung des Wohlgefallens Gottes, und ewiger Seligkeit sey, von Jesu selbst zum Grunde gelegt sind; in welcher also diese Wahrheiten die Materie ausmachen, und nebst der gesunden Vernunft der Richtscheid seyn sollen, wonach alle andre Lehren geprüft werden sollen, ob sie wahr oder falsch, annehmlich oder verwerflich sind; in welcher aber die Form der Lehre, eben weil es eine Lehranstalt für die

Mensch-

Menschheit aller Zeiten und Völker seyn soll, nothwendig wandelbar seyn, und in jedem Zeitalter und unter jedem Volke, durch das Maaß der Aufklärung und Verstandesbildung bestimmt werden muß, welches Gott demselben zugemessen hat; in welcher also die Form, worin die Lehren zuerst erschienen und eingekleidet wurden, dem ersten Zeitalter angemessen war, für welches die Lehranstalt gestiftet wurde, und um desto weniger für alle Zeiten, und namentlich für unsre Zeiten gehört, je vollkommner sie dem ersten Zeitalter angemessen war. Es gehört gerade zu den nothwendigen Eigenschaften einer allgemeinen Religion, und zu den Vorzügen des Christenthums, daß die Form und Vorstellungsart der Lehren immer durch die Vernunft bestimmt wird, wie die Lehren selbst in der Vernunft fest gegründet sind.

Ich schränke mich daher auch hier bloß auf den Beweis der Göttlichkeit des Berufs und der Lehre Jesu ein, der aus dem Charakter Jesu, aus der Beschaffenheit seiner Lehre, aus den Wirkungen derselben, und aus den Umständen, unter welchen sie in die Welt eingeführt, und zum Wohl der Menschen immer wirksamer wurde, geführt werden kann. Denn ich bin überzeugt, daß der gesunde Verstand jedes Menschen auf diese Weise fest überzeugt werden kann, daß Gott durch Jesum gelehret und gewirkt, sich auf die ausgezeichneteste Art den Menschen geoffenbaret, und bisher fortgewirkt hat durch Jesu Lehre, und stets durch dieselbe fortwirken will, zur Besse-

rung,

rung, Veredlung, Vervollkommnung und Glückseligkeit der Menschen.

Wer könnte 1) die Lauterkeit des Charakters Jesu, seine ganze Gott ergebene Gesinnung, seinen willigen, und durch keine uneigennützige Absicht eingeschränkten Gehorsam gegen Gott, seinen beständigen Endzweck, der Menschheit Bestes, als Gottes Willen, und durch Erweckung und Anweisung zum Gehorsam gegen Gottes Willen zu befördern, nur in Zweifel ziehen? Wer so gelebt, gelehrt, gewirkt, geduldet, gelitten, und so sein Leben beschlossen hat, wie Jesus, der kann von jedermann das Urtheil nach dem strengsten Rechte fordern, daß Gott selbst ihn zur innigsten und beständigsten Ehrfurcht gegen seinen heiligen Willen geführt, und durch dieselbe stets geleitet hat! Gott hat Jesum auf einen solchen Schauplatz hingestellt, und in solche Umstände gesetzt, daß es an ihm vorzüglich einleuchtend werden sollte, was ein Mensch durch wahre Religion werden kann und soll, und welch ein Segen daher wahre Religion für die Menschheit ist!

Jesus forderte den Glauben an seinen göttlichen Beruf, und an die Göttlichkeit seiner Lehre; er forderte die Anerkennung der Wahrheit, daß Gott in ihm sey, durch ihn lehre und wirke. Allein er forderte dieß nicht um seines Selbst willen, nicht aus Eigennutz oder Ehrsucht. Es ist unleugbar, daß er oft erklärt hat, daß es ihm nicht darum zu thun sey, daß die Menschen ihn ihren Herrn und Lehrer nennen mögten; sondern darum, daß sie Gottes Willen thun mögten, den er sie lehrte. Es war ihm

nicht

nicht um die Verehrung seiner Person, sondern um die Beförderung der Verehrung Gottes zu thun. Er suchte nicht seine Ehre, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hatte, oder nach dessen Unterricht und Willen er lehrte, zu befördern. Er forderte, daß man ihn vor den Menschen bekennen sollte; aber er erklärte auch, daß er dieß nur darum fordre, damit die Menschen Gottes Willen thun sollten, und daß er nicht den, der ihn mit dem Munde allein bekenne, und dieß Bekenntniß auch bey andern zu befördern suchte: sondern nur den, der Gottes Willen thue, als seinen ächten und würdigen Schüler anerkenne.

Es ist unleugbar, daß Jesus nicht ein bürgerliches Reich verstand; sondern ein Reich der Wahrheit und der Tugend, eine Gesellschaft würdiger Verehrer Gottes durch Tugend; wenn er vom Reiche Gottes, von seinem Reiche redete, und sich einen König desselben nannte. Dieß erhellet aus allen den Stellen in den Evangelien, die dieß lehren, z. B. Luc. 17, 20. Joh. 18, 36. u. a. O., desto gewisser, da unter den Christen, im zweyten und dritten Jahrhunderte, die Erwartung eines noch zu hoffenden sichtbaren bürgerlichen Reiches Christi so viele Anhänger hatte, und selbst die Apostel sich nicht ganz von diesem jüdischen Begriff vom Messiasreiche losmachen konnten; welches nicht befremden darf, wenn man bedenkt, wie ganz verschieden der erhabene reine vernünftige Begriff Jesu von einem übersinnlichen unsichtbaren Reiche der Wahrheit und Tugend, von den jüdischen Begriffen vom Reiche des Messias war. Man muß es sehr natürlich, ja unter den damaligen

Um-

Umständen fast nothwendig finden, daß sich, in den Seelen vieler Menschen, andre Vorstellungen und Erwartungen, von welchen sie von Jugend auf ausgegangen und erfüllt waren, an diesen reinen Begriff von einem geistigen, in der unsichtbaren Geisterwelt zu errichtenden Reiche anschlossen, um demselben die nöthige Haltung und Zusammenhang mit ihren übrigen Begriffen zu geben, und daß selbst ein jüdischer Gelehrter, wie Nicodemus, sich in diesen reinen Begriff nicht gleich hineindenken, und daß ein Endzweck von der Art erreichbar sey, kaum erwarten konnte. Alle andere Beschreibungen und Schilderungen in den Evangelien lassen sich ganz leicht aus den Zeitvorstellungen vom Messias und Messiasreiche erklären. Aber die Idee eines Messias oder Königs des Reiches Gottes, der bloß um Wahrheit, wahre würdige Verehrung Gottes zu lehren, aufgetreten sey, der nicht durch Macht, nur durch Wahrheit, in den Seelen der Menschen sein Reich errichten, und bloß in den Seelen der Menschen herrschen wolle, und dessen Endzweck nicht die Beförderung der sinnlichen Glückseligkeit, sondern allein, vornämlich, und wenn auch alle sinnliche Glückseligkeit dabey aufgeopfert werden sollte, die Beförderung der ewigdauernden Glückseligkeit der Seele sey; diese Idee, welche Jesus hatte und mittheilen wollte, erhebt sich, wie der Himmel über der Erde, über den gemeinen Zeitvorstellungen vom Messias und seinem Reiche, und sie ist doch in den Reden Jesu in den Evangelien so einleuchtend!

Lehren und Wohlthun war sein beständiges Geschäft. Bey der Aufmerksamkeit auf ihn, welche

Johannes der Täufer erregt hatte, strömten ihn überall viele Menschen zu, die geneigt waren, ihn für den erwarteten Messias zu erkennen. Er benutzte diese allgemeine Aufmerksamkeit, aber nur zu dem Endzweck, Besserung und Tugend, Liebe und Uebung alles Guten, als die einzige Bedingung des Wohlgefallens Gottes, und das einzige Mittel, ein Bürger des Reiches Gottes zu werden, dringend zu empfehlen. So schwer es ihm wurde, selbst seine vertrauteren Schüler von der Erwartung eines sichtbaren Reiches zurück zu führen: so ernstlich belehrte er sie darüber, daß sie nicht Macht und Rang, nicht Hoheit und Herrschaft als seine Schüler zu erwarten hätten; sondern allein in der Ausbreitung seiner Lehre von der würdigen Verehrung Gottes, und in der Beförderung der Besserung und Glückseligkeit der Menschen durch seine Lehre, ihren Vorzug und ihre Ehre suchen sollten. Nur als Lehrer und Religionsstifter wollte er betrachtet seyn, und er traf nicht allein keine Anstalt, sich durch Macht eine Unterstützung zu verschaffen; sondern er wich auch jedem Versuch ihn zu nöthigen, sich des Beystands, den man ihm anbot, zu bedienen, standhaft aus.

Wohlthätige Hülfe leistete er unzähligen Kranken und Leidenden, die bey ihm Hülfe suchten; aber nicht um sich dadurch einen Anhang zu verschaffen; sondern um wohlzuthun, und um die Herzen seinem Unterricht zu öfnen. Nie sorgte er für die Bekanntmachung und Ausbreitung des Rufs seiner Thaten; dagegen wird ausdrücklich gemeldet, daß er dieselbe oft verbot. Er half nicht, damit die Menschen

solche Hülfe von ihm erwarten mögten; sondern weil sie dieselbe bey ihm zu finden erwarteten. Man sagt: warum that Jesus Wunder, wenn er nicht durch Wunder seine göttliche Sendung beweisen wollte? Allein man müßte erst bewiesen haben, daß Jesus seine Hülfe für übernatürlich erklärt, und auf das Uebernatürliche in seinen Thaten den Glauben an seinen göttlichen Beruf zu gründen gelehret habe; wenn man daraus, daß Jesus Wunder that, einen solchen Schluß zu ziehen berechtigt seyn wollte. Um wohlzuthun, so viel er konnte, um mit der Gabe zu nutzen, die er von Gott empfangen hatte, und weil das Volk vom Messias und von einem Gesandten Gottes solche Hülfe und Thaten erwartete, also um Aufmerksamkeit auf seine Lehre zu erregen, und das Vertrauen des Volks zu erhalten, half er, wo er helfen konnte; aber nie, wenn man Wunder forderte, um seine göttliche Sendung zu beweisen. Er behauptete, daß Gott durch ihn wirke, und seine Thaten ihm gelingen lasse; aber nie erklärte er, wie Gott durch ihn wirke. Er ist so weit entfernt, darin seinen Vorzug zu setzen, daß er sogar andeutet, Matth. 12, 27. daß Gott, auch durch andre Menschen, an Kranken eben so wirke, wie durch ihn. Jesu Charakter ist also auch in der Hinsicht lauter, und frey von allem Vorwurf der Schwärmerey.

Bey dem Berufe, welchem sich zu unterziehen Jesus für seine Pflicht, für Gottes Willen erkannte, mußte er den Widerstand der Gewaltigen im Staate voraussehen, da er ihre eigennützige und abergläubige

Anhänglichkeit an den Sectenmeynungen des Volksglaubens, und an ihren Begriffen von der Religionslehre Mosis kannte. Er mußte es voraussehen, daß man seine Lehre vom Reiche Gottes und vom Könige desselben verwerfen, ihn als einen falschen Messias behandeln, den Römern als einen Staatsverbrecher überliefern, und zum Kreuzestode verurtheilten würde. Er sahe dieß auch schon vorher, als er seinen Beruf antrat. Schon Johannes der Täufer kannte dieß martervolle Ziel, zu welchem die irdische Laufbahn Jesu führen würde, und um desto deutlicher leuchtete ihm die Erhabenheit des Geistes Jesu ein, und daß Gott ihn erkohren habe, durch ihn sich unter den Menschen sein Reich zu stiften, und vom Elende der Sünde viele zu erlösen, die Jesu glauben und folgen würden. Und wahrlich die reinste Gottergebenheit und Lauterkeit des Charakters Jesu zeigt sich hier im hellsten Lichte! Unter solchen Umständen, bey der Aussicht auf so große und mannigfaltige Hindernisse, Verfolgungen und Gefahren, und zuletzt auf den Martertod am Kreuze, sich diesem Beruf unterziehen, das konnte nur ein Geist, den Gott vorzugsweise geheiligt, und mit der innigsten und lebhaftesten Ehrfurcht für seinen heiligen Willen erfüllt hatte; ein Geist, dem der Gehorsam gegen Gott mehr, als alles in der Welt war; ein Geist, dem dieß einzige genügte, Gottes Willen zu wissen, um mit unerschütterlichem Muth und Vertrauen die Erfüllung desselben zu unternehmen; ein Geist, vor dessen hellem Blicke, den der festeste Glaube an Gott erhellte, die erhabene Bestimmung des Menschen für die Zeit

und für die Ewigkeit, die Bestimmung zu einer immer vollkommneren Veredlung durch Tugend, und zu einer daraus entspringenden immer vollkommneren Glückseligkeit, in ihrer vollen Klarheit da stand, so daß keine irdische und sinnliche Beweggründe den göttlichen Entschluß hindern konnten, dieser Bestimmung alles, selbst sein Leben willig aufzuopfern, um der Führer und Vorgänger vieler tausend andrer Menschen auf dem rechten Wege zu derselben zu werden! Begleiten wir diesen Göttlichen nun mit achtungsvoller Aufmerksamkeit in der Erfüllung seines Berufs; hören wir ihn mit eindringender herzlicher Wärme die Seligkeit eines durch Religion und Tugend veredelten, in allem Guten eifrigen, des Wohlgefallens Gottes versicherten, und durch die Aussicht auf eine selige Ewigkeit gestärkten Geistes preisen; hören wir die Irrthümer und Vorurtheile seiner Zeitgenossen berichtigen, so weit sie der Religion und Tugend geradezu hinderlich waren, und Gott, als das erhabene Vorbild, dem der Mensch immer ähnlicher werden soll, den Bekennern seiner Lehre aufstellen; hören wir, wie er auch jeden Schein des Unrechts zu vermeiden, wie ernst und weise er sich gegen Verläumdungen zu vertheidigen; wie er allen alles zu werden, überall durch Lehre und Beyspiel zu nützen strebte; wie er alles anwendet, was sich ihm darbeut, um seinen Schülern, Zuhörern, Gesellschaftern, Reisegefährten gute Gesinnungen mitzutheilen, zu edeln Gefühlen für Gott und die Tugend zu erwecken, und zu dem Endschluß zu beleben, auch für ihre Person und nach ihrem Vermögen mit dahin zu wirken, daß

die menschliche Gesellschaft sich durch Wahrheit und Tugend zu Bürgern eines Reiches Gottes bilde; und sehen wir ihn, wie er unter Verleumdungen und Verfolgungen standhaft, und Nachstellungen, so weit es sein Beruf erlaubte, ausweichend, endlich dem Tode standhaft entgegen geht, da er entweder seinem Beruf entsagen, oder ihm entgegen gehen mußte; sehen wir ihn im Tode gleichsam größer noch und erhabener über die Erde, so geduldig, gelassen, verzeihend, liebevoll, und fest auf Gott vertrauend sterben: wie könnten wir denn an der erhabensten Vortreflichkeit eines Charakters zweifeln, den Gott so ganz vorzüglich ausgezeichnet hat?

Wer also nur wirklich an Gott glaubt, und überzeugt ist, daß die Veredlung jedes Menschen zum Guten, und zum standhaften Gehorsam gegen den erkannten Willen Gottes, als von Gott befördert, und als Gottes mittelbare Wirkung, eben so, wie als eine unmittelbare Wirkung der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, dem Gott die Mittel zur Veredlung giebt, betrachtet werden müsse: der kann auch die Wahrheit nicht verkennen, daß Gott in Jesu auf eine ausgezeichnete Art gewirkt, ihn durch die erhabensten geistigen Vorzüge, durch die reinste Liebe alles Guten ausgezeichnet und auf die einzige Weise, auf welche wir uns eine Verbindung Gottes mit einem Menschen denken können, mit ihm in der innigsten moralischen Verbindung sich uns durch ihn geoffenbaret habe. Er sieht es deutlich ein, mit welchem vollkommnen vernünftigen Rechte, mit welcher vollkommenen vernünftigen Gewißheit, Jesus sa-

sagen konnte: mein Vater ist in mir und ich bin in ihm; Gott ist durch mich wirksam, und ich wirke, was ich Gutes vermag und wirke, durch ihn. Er sieht nun es deutlich ein, mit welchem Rechte Jesus und sein Liebling Johannes von denjenigen, die Jesu Gesinnung und Lehre zur Regel ihrer Gesinnungen angenommen hatten, sagen konnte, daß Gott in ihnen, und sie in Gott seyn, daß Gott durch sie alles Gute wirke, was sie wirken, und daß sie durch Gott wirken. Hier fällt alles Mystische, Unbegreifliche, Schwärmerische, Anstößige weg, und es bleibt der reine, und nach der Vernunft nothwendige Begriff übrig, daß alles moralische Gute in der Welt als von Gott befördert, und mittelbar von Gott bewirkt zu betrachten sey. Zugleich denkt sich der Mensch nach dieser Lehre Jesu, immer, in so fern er gut ist, in Verbindung mit dem Heiligen, dem Urheber alles Guten, mit Gott! Wie heilig muß ihm alles Gute, jede Pflicht, jede gute Gesinnung und That werden, wenn er stets von dieser Lehre geleitet, alles Gute in Verbindung mit Gott denkt! O! daß doch diese Lehre immer mehrere Herzen zur innigsten Beystimmung und Ueberzeugung gewönne! Wie viel besser müßte es bald um das Wohl der Menschheit, und um die Tugend und Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen stehen, wenn diese Wahrheit allgemein anerkannt würde! Daß so viele Menschen entweder so wenig an Gott denken, oder so wenig richtig von Gott denken, ihn nicht deutlich genug als den Urheber alles Guten erkennen, das, das, der Mangel wahrer Religiosität, richtiger Gotteserkenntniß und

eines festen Glaubens an Gott, das ist die Ursache der Gleichgültigkeit so vieler Menschen gegen ihre Pflichten!! Denn es ist unmöglich, bey wahrer Religion das Böse zu wollen; aber es ist natürlich, bey schwacher, mangelhafter, unrichtiger Religionskenntniß, vom Reiz des Bösen, wenn es vortheilhaft oder angenehm ist, hingerissen zu werden. Denn der Mensch kann nur durch Erkenntniß bestimmt werden! Das Video meliora, proboque, deteriora sequor, heißt nicht so viel: ich sehe deutlich ein, daß es **für mich wirklich** besser wäre, das Gute als das Böse zu wählen, und ich wähle doch das Böse; sondern es heißt: ich sehe ein, **daß es an sich besser wäre**, wenn alle Menschen gut handelten; aber ich wähle doch das Böse, weil ich mir einbilde, daß ich dadurch doch in diesem Falle für meine Glückseligkeit besser sorge, als wenn ich das Gute erwählte. Der Mensch muß deutlich einsehen und gewiß überzeugt seyn, daß seine Vernunft ihm sage, daß er in jedem Falle nur durch das Gute und durch Rechtthun für sein wahres Wohl sorge, daß das Gute allein für ihn in jedem Falle das Beste sey, und dieß kann er nur, wenn er überzeugt ist, daß seine Vernunft ihn vom wirklichen Daseyn Gottes gewiß macht. Der feste Glaube an Gott ist der Haupteckstein des Gebäudes wahrer menschlicher Tugend! Zu diesem Glauben führt die Lehre Jesu den Menschen, indem sie ihn anleitet, alles Gute stets als Gottes Werk zu betrachten; und dieser Glaube begründet auch den festen Glauben, daß Gott durch Jesum gelehret und gewirkt hat, der sich auf den ausgezeichnet vorzüglichen

chen moralischen Charakter Jesu stützt. Bey diesem Glauben wird es recht einleuchtend, warum die Bibel, die alle gute Menschen Kinder Gottes nennt, Jesum vorzugsweise Gottes Sohn nennt, den erstgebornen Sohn, der viele andre Söhne Gott zuführen, viele andre Menschen zur Würde der Kinder Gottes bilden sollte! Bey diesem Glauben wird es recht einleuchtend, warum die Bibel, die alle gute Menschen als von Gott neugeschaffen zu guten Werken beschreibt, Jesum bald den Urheber einer neuen Schöpfung nennt, durch den Gott die ganze Welt, die ganze Menschheit, Himmel und Erde, von neuen erschaffe, umschaffe und zum Guten veredle; bald ihn als den Erstgebornen oder Ersten dieser neuen moralischen Schöpfung beschreibt, den Gott zuerst zu der reinen richtigen Erkenntniß und Gesinnung führte, zu welcher durch ihn immer mehrere Menschen aus allen Völkern geführt werden sollten. Bey diesem Glauben wird es recht einleuchtend, warum die Bibel, die uns auffordert, uns zu einem Ebenbilde Gottes durch rechtschaffne Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erneuern, Jesum als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens beschreibt, und uns in Jesu die hohe Würde der Aehnlichkeit mit Gott durch Liebe zu allem Guten erkennen heißt, zu welcher Gott die Menschen erheben will, und diese Würde in Jesu uns seitdem besonders erkennen heißt, da er, durch Leiden und Tod vollendet, uns in seiner ganzen erhabenen sittlichen Vollkommenheit, Heiligkeit und Würde vorleuchtet!

Was in dieser Hinsicht vom Charakter Jesu gilt, das gilt eben so vollkommen und einleuchtend von seiner Lehre. Sie ist durch ihren Inhalt der zweyte Beweis, daß Gott auf eine vor allen andern ausgezeichnete Weise sich durch Jesum geoffenbaret, daß Gott durch ihn gelehret und gewirkt hat. Denn sie enthält den vollständigen Inbegriff der Grundwahrheiten, die aller wahren Religion zum Grunde liegen müssen, und einer unendlich mannigfaltigen Entwickelung, Erweiterung und Anwendung, nach dem verschiedenen Verhältniß der Einsichten, Verstandesbildung, Umstände und Bedürfnisse der Menschen fähig sind; im eigentlichen Sinne des Worts eine allgemeine Religion der Materie nach, für alle Menschen aller Zeiten eine unerschöpfliche Quelle der Wahrheit, des Trostes, der Beruhigung und der Kraft zu allem Guten. Auch für den schwachen und minder geübten, nur gesunden Menschenverstand, faßlich und deutlich, und geschickt, ihn für dieß und jenes Leben immer weiser und besser, ruhiger und glücklicher zu machen; beut sie zugleich dem gebildetsten Geiste die für die forschende Vernunft allein befriedigenden Aufschlüsse dar, und leitet ihn bey seinen Forschungen sogleich auf den graden Weg, auf welchem er allein immer mehr, und immer neue wohlthätige Wahrheit finden, und welchen nie ein Mensch verlassen kann, ohne in mannigfaltige verderbliche Irrthümer verwickelt zu werden. Das Einzige, was dem Menschen zu wissen und zu glauben zum wahren Heil seiner Seele unentbehrlich ist, hatte kein Einziger vor Jesu noch so rein, so vollständig, so vom Außerwesent-

wesentlichen abgesondert, vorgetragen. Mit dem Gedanken an eine allgemeine Religion für alle Völker beschäftigte zwar sich schon der Geist der israelitischen Propheten. Ueberzeugt, daß nur ein einiger Gott sey, daß derselbe von den Menschen recht erkannt und durch Gehorsam verehrt seyn wolle, und daß nur der Gehorsam gegen den einigen Gott jeden einzelnen Menschen, und die Vereinigung in der Anerkennung des einigen Gottes und im Gehorsam gegen seinen Willen, die ganze Menschheit zu einer wahren, von Gott für die Menschen bestimmten Glückseligkeit führen könne, sahen sie mit vernünftig begründeter Zuversicht voraus in eine künftige Zeit, in welcher der einige wahre Gott auch von andern Völkern immer allgemeiner anerkannt und allein verehret werden werde, und sie weideten sich an dieser Aussicht mit einer Wonne, die ihres edeln Eifers für Gott und für die Wahrheit würdig war. Christus Geist, die göttliche Geistesgabe der Erkenntniß der wahren Religion und des reinen Eifers für die Mittheilung derselben an Andre, war auch ihnen eigen, und eröfnete ihnen diese richtige Aussicht in die Zukunft. Aber dieser Geist war ihnen nicht in der Fülle göttlicher Weisheit und Wahrheit zu Theil geworden, womit er in Jesu wirkte; weil für ihre Zeit die Ausführung des göttlichen Rathschlusses noch nicht bestimmt war, den Jesus ausführen sollte, und auf dessen Ausführung erst bis auf Jesu Zeiten, nur unter den Israeliten von ihnen vorbereitet werden konnte. Sie sahen es noch nicht ein, daß die äußre Gottesverehrung, welche Moses vorgeschrieben hatte, nicht wesentlich

und nothwendig zur Verehrung des einigen wahren Gottes gehöre; daß dieselbe nur für die Israeliten, als Bildungsmittel für rohere Zeitalter, und nach den Begriffen und Bedürfnissen roherer Zeitalter vorgeschrieben sey; daß die israelitische Opferreligion nicht eine allgemeine Religion für alle Völker werden könne und solle; daß das mosaische Gesetz ein Zaun und eine Scheidewand sey, welche die übrigen Völker von den Israeliten absondre, und eine Vereinigung derselben unmöglich mache; daß also diese Scheidewand weggerissen, daß es erkannt werden müsse, daß der Buchstabe des mosaischen Gesetzes nicht mehr gültig, daß er nur für ältere Zeiten, um vor Abgötterey zu sichern, nöthig gewesen und vorgeschrieben sey, und gar nicht an sich zur würdigen Verehrung Gottes gehöre; ja daß die äußre Verehrung Gottes immer nach den Umständen der Zeitalter und nach dem Maaße der Einsichten der Menschen eingerichtet werden müsse, um ein wirksames Mittel zur innern aufrichtigen Verehrung Gottes durch Gehorsam gegen seinen Willen zu werden. Sie erwarteten eine Vereinigung andrer Völker mit den Israeliten in der Opferreligion und Anbetung Gottes auf dem Berge Zion. Jesus hingegen sahe mit unbefangenem Blicke, was die Vereinigung der Menschen in der Verehrung des einigen Gottes bisher unmöglich machte, und wie sie allein möglich sey, und nach dem Willen Gottes befördert werden solle. Er riß, wie Paulus sagt, jene Scheidewand nieder, und machte so die Vereinigung der Juden und Heiden in der Verehrung eines Gottes möglich, die durch die jüdische Beschneidung,

die

die Speisegesetze und Opfergesetze bis dahin unmöglich war. Er erhob die Wahrheiten des Religionsglaubens, die dem Verstande jedes Menschen einleuchten, zur Würde einer allgemeinen Religion, und heiligte alle Gebote der Vernunft als Gebote Gottes.

Jesus lehrte die Wahrheit, daß ein einiger wahrer Gott sey; als die vornehmste Grundwahrheit aller wahren Religion, und die richtige Erkenntniß und würdige Verehrung dieses einigen wahren Gottes, als den einzigen sichern Weg zu einer ewigen Seligkeit betrachten, Matth. 22, 37 — 39. Marc. 12, 30 — 34. Joh. 17, 1 — 3. Er lehrte Gott als einen Geist, und als vollkommen heilig und gut erkennen, Joh. 4, 24. Matth. 5, 48. Nach seiner Lehre war Gott von Ewigkeit, eher, als die Welt, sein Werk, Joh. 17, 5. 24. Gott hat die Menschen erschaffen, Marc. 10, 6. und alles, was in der Zeit entsteht, ist Gottes Werk, denn es entsteht vermöge der Einrichtung, die Gott gemacht, durch die Kräfte, die er den erschaffenen Wesen anerschaffen hat; also auch unser Leben, und alles, was wir Gutes haben und vermögen, ist Gottes Werk, Matth. 6, 25 — 30. Gott ist der Herr der Welt, und alle Kräfte der Natur gehorchen seinem Willen, Matth. 5, 34. 35. 11, 25. 26, 53. Gott kennet alles, Matth. 6, 32. 10, 29. 30. Gott ist allmächtig, Matth. 19, 26. und unendlich gütig gegen alle; auch gegen die, die dem Willen Gottes widerstreben, ist Gott gütig; er will sie bessern und beglücken, Matth. 5, 44 — 48. Luc. 6, 36. Wer sich nur treu bestrebt, den Willen Gottes zu

erfüllen, Matth. 7, 21. der kann mit froher Zuversicht, und ohne ängstliche Sorgen, von der Fürsehung Gottes alles erwarten, was er zu seiner wahren und ewigen Glückseligkeit bedarf, Matth. 6, 33. 5, 11. 12. Gott will durch eine ihm aufrichtig ergebene Gesinnung unsrer Seele verehrt seyn, Joh. 4, 23. 24. Wir sollen lauter und uneigennützig jede Pflicht gegen jeden Menschen treu und freudig zu erfüllen streben; alles Gute lieben, und alles Unrecht und Böse verabscheuen und fliehen, wie Gott ganz heilig, und vollkommen gut, alles Gute und nur das Gute liebt, Matth. 5, 48. Wir sollen Gott über alles lieben; nichts in der Welt soll uns wichtiger seyn, als der Gehorsam gegen Gottes Willen, und der Beyfall Gottes; und jeden unsrer Nebenmenschen sollen wir als uns selbst lieben, eben so treu und willig unsre Pflichten gegen ihn, als gegen uns selbst erfüllen, Matth. 22, 37 — 39. Marc. 12, 30. 31. selbst wenn er unser Feind und Verfolger wäre, Matth. 5, 45 — 47. oder nach unsrer Meinung nicht richtig von Gott dächte, Luc. 10, 30 — 37. Das bloße Bekenntniß zu der Lehre Jesu macht den Menschen Gott noch gar nicht wohlgefällig; sondern allein der Gehorsam gegen den Willen Gottes, Matth. 7, 21. und je mehr Kenntniß der Mensch von seinen Pflichten haben kann, oder wirklich hat, um desto mißfälliger ist er Gott, wenn er sie nicht erfüllt, Luc. 12, 47. 48. Matth. 12, 40. Es ist nicht genug, böse Thaten und grobe Verbrechen zu vermeiden; Gott sieht auf die Gesinnung und Lauterkeit des Herzens, Matth. 5, 20 — 48.

6,

6, 1 — 6. 16 — 18. Matth. 23, 5. Wer nur mit Ernst nach Weisheit und Tugend strebt, wird nie vergebens Kraft dazu von Gott erflehen, Matth. 7, 11. Luc. 11, 12. Wahrheit, das ist wahre Religion, richtige Erkenntniß Gottes und der würdigen Verehrung Gottes zu lehren, erklärte Jesus für seinen Beruf. Er nannte sich einen König des Reiches Gottes, das Gott durch ihn stiften werde; als den Stifter der wahren und allgemeinen Religion für alle Menschen, durch welche die Erkenntniß und Verehrung des einigen wahren Gottes auch unter andern Völkern, wie die Propheten vorher gesagt hatten, befördert werden solle, Joh. 18, 37. 38. 1c, 16. Wer ihm glaube, und Gott, nach seinem Unterricht nicht durch Opfer und Gebräuche schon wirklich zu verehren und wohlgefällig zu werden meine; sondern durch Gehorsam gegen Gottes Willen wahre Ehrfurcht gegen Gott beweise, und Gott immer ähnlicher und wohlgefälliger zu werden strebe, und durch Frömmigkeit des ganzen Sinnes und Wandels Gott wirklich verehre, Matth. 9, 13. 12, 7. der werde von allem Elende der Sünden und Laster frey, dürfe kein Mißfallen Gottes an seiner Gesinnung weiter fürchten, und eine ewigdauernde Seligkeit in einem künftigen Leben, nach dem Tode des Leibes erwarten, Joh. 3, 16. Aber auch für die Ewigkeit gelte das Gesetz, daß bey der Sünde und ohne Besserung in Ewigkeit kein Wohlgefallen Gottes, und keine Seligkeit zu hoffen sey, und also ohne Besserung der Mensch ewig elend seyn würde, Matth. 25, 48. Die Seele stirbt nicht, wenn der Leib stirbt, Matth. 10, 28. 29.

Sie befindet sich, wenn sie mit Abscheu vor allem Bösen und Liebe zu allem Guten in jenes Leben übergeht, sogleich nach der Trennung vom Leibe in einem sehr seligen Zustande, Luc. 16, 22 — 25. 23, 43. wo die Tugend ihre Belohnung findet, wenn sie auch hier von bösen Menschen verfolgt wird, Matth. 5, 11. 12. und wo das Laster gerechte Strafe treffen wird, Matth. 10, 29. Daher muß die Sorge für die ewige Seligkeit unsrer Seele uns wichtiger seyn, als alle irdische Güter, Matth. 6, 20. Luc. 18, 22. Matth. 16, 26. Marc. 8, 36. 37. und wir müssen für die Besserung jedes Menschen, auch des Geringsten, wo und wie wir können zu sorgen, als eine unsrer heiligsten Pflichten gegen Andre, und als Gott vorzüglich wohlgefällig betrachten, Luc. 15, 1 — 32.

So hat Jesus gelehrt, und wer kann es verkennen, daß diese Lehre göttliche Wahrheit ist. Dieß sind gerade, wie oben gezeigt ist, die Wahrheiten, als deren Urheber unter den Menschen Gott betrachtet werden muß; von einem jeden betrachtet werden muß, der wirklich an Gott glaubt, weil die Erkenntniß derselben nothwendig ist, den Endzweck Gottes mit den Menschen, möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit derselben zu befördern. Wer zu einer lebendigen und wirksamen Erkenntniß von diesen Wahrheiten gelangt, den leitet Gott zu derselben. Jesus hatte die einleuchtendste, die gewisseste, die wirksamste Erkenntniß von diesen Wahrheiten. Denn sie leiteten ihn bey allem, was er dachte, wollte und that; sie stärkten ihn zu der Entschlossenheit, dem Bekenntnisse und der Ausbreitung derselben alles, selbst

selbst sein Leben aufzuopfern. Wir erkennen also hier die ausgezeichnetste Wirkung und Offenbarung Gottes durch Jesum, den er zur lebendigsten Ueberzeugung von diesen Wahrheiten leitete, um durch ihn die Menschheit zu erleuchten.

Diese Lehren sind in dem ewigen und unveränderlichen Wesen Gottes und der Wahrheit, die Gott durch die Vernunft jeden Menschen lehrt, unerschütterlich gegründet. Sie sind für jeden vernünftigen Menschen als gültig einleuchtende Religionswahrheiten. Sie recht erkennen und befolgen ist das Eine, das vor allem zum Heil der Menschheit nöthig ist. Das sahe Jesu von Gott veredelter Geist, und darum war es ihm unbezweifelbar gewiß, daß dieß die allgemeine Religion für alle Menschen sey, deren Erkenntniß und Befolgung nach Gottes Willen unter den Menschen befördert werden solle; weil dadurch allein Gottes Reich unter den Menschen gestiftet, Gottes Wille geschehen, die Menschheit vom Verderben und Elende der Sünde erlöset, und zur wahren Freyheit und Glückseligkeit der Kinder Gottes, das ist, Gott wohlgefälliger Menschen erhoben werden könne. Ist irgend etwas in der Welt göttlich zu nennen, so ist vorzugsweise vor allem andern der Endschluß göttlich zu nennen, den Jesus faßte und ausführte, der Stifter einer solchen Religionslehre und Lehranstalt zu werden, durch welche für die ganze Menschheit aller Zeiten und Weltgegenden, Erleuchtung, Besserung, Veredlung und wahre Glückseligkeit befördert werden könnte und sollte.

Es giebt nur zwey Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, über welche alle Menschen mit einander einig seyn und werden müssen, wenn der Menschheit geholfen werden soll, nämlich wahre Religion und Tugend, als die Bestimmung des Menschen. Ueber diese beyden Gegenstände können alle einig werden, und über sie müssen alle einig werden. Denn sie sind unzertrennlich verbunden. Tugend ohne Religion ermangelt der Stütze, welche die Vernunft gegen jeden Reiz sinnlicher Güter aufrecht erhält. Religion ohne Tugend kann nie wahre Religion der Vernunft seyn. Wären in wahrer Religion und Tugend alle Menschen mit einander einig: so würde die Erde ein Paradies, ein Vorhof des Himmels, und die Menschheit der höchsten möglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig und theilhaftig werden. Daher konnte auch nur ein Geist, dem die wahre Religion mehr als alles andre in der Welt, Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam gegen Gott mehr, als jede andre irdische Rücksicht war, den großen Gedanken denken, ein Wohlthäter der ganzen Menschheit zu werden. Denn er allein konnte es einsehen, daß Religion und Tugend die einzigen und sichern Grundlagen aller wahren menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit seyn; und bey festem lebendigen Glauben an einen einigen, heiligen, gütigen und allmächtigen Gott, mußte er es einsehen, daß dieß der Wille Gottes sey, und also dieß die Grundlage des Heils der Menschheit werden könne und solle. Gesetzgeber, Weltweise, Dichter, Gelehrte jeder andern Art, mögen sie auch in ihrem

Fache

Sache noch so groß seyn, können sich nie, der Natur des Gegenstandes wegen, womit ihr Geist sich beschäftigt, das Heil der ganzen Menschheit und jedes einzelnen Menschen, als den Endzweck vorsetzen, den sie befördern wollen. Nur ein Religionsstifter konnte das, und nur der, der den einigen Gott recht erkannt hatte, und fest an ihn glaubte. Zu dieser hohen Bestimmung leitete Gott Jesum, durch den er das Heil der Menschheit begründen wollte. Vorbereitet hatte Gott durch die Propheten auf Jesu grossen Entwurf. Schon im Geiste der Propheten hatte Gott die Ueberzeugung erweckt, daß eine allgemeine Religion für alle Menschen gehöre, so wie alle Geschöpfe eines Gottes sind, und also auch nur durch Gehorsam gegen diesen einigen Gott zu der für sie von demselben bestimmten Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen können. Fürchte Gott, und halte sein Gebot, denn das gehöret allen Menschen zu! Dieß war schon die Forderung einer allgemeinen Religion im Alten Testament. Nur die Anhänglichkeit an der Meynung, daß das Gesetzbuch Moses unmittelbar göttlich und für alle Zeiten eine gültige und nothwendige Vorschrift für die Form der äußern Gottesverehrung sey, machte die Propheten unfähig, Lehrer einer allgemeinen Religion für die Menschheit zu werden. Allein zur Zeit Jesu war der Begriff von einer unmittelbaren göttlichen Eingebung des mosaischen Gesetzes nicht so allgemein herrschend. Selbst Josephus, im zweyten Buche wider den Apion, (Operum, ed. Colon. 1691. pag. 1071.) erklärt ganz deutlich seine Einsicht, daß Mo-

ses 1) aus dem Bewußtseyn, daß er dem Willen Gottes folge, und 2) aus dem glücklichen Erfolge seiner Unternehmungen, geschlossen habe, daß Gott durch ihn wirke, und 3) nachdem er selbst zu der Ueberzeugung gelangt sey: so habe er auch eingesehen, daß es wichtig sey, bey dem Volke diese Ueberzeugung zu erwecken und zu befestigen, damit es seine Gesetze, als Gesetze Gottes, desto treuer und williger beobachten mögte. Hier sind Josephus merkwürdige Worte: Da Moses einen guten Endzweck hatte, und ihm große Unternehmungen gelangen: so schloß er mit Recht, daß Gott sein Führer und Rathgeber sey, und nachdem er davon sich zuerst überzeugt hatte, weil er nach Gottes Willen alles that und überdachte: so urtheilte er, daß es vor allen Dingen nöthig sey, in den Gemüthern des Volks auch eben diese Ueberzeugung zu erwecken. Denn diejenigen, welche glauben, daß Gottes Fürsehung über ihrem Leben walte, erkühnen sich nie unrecht zu thun. Ein solcher Mann war unser Gesetzgeber, kein Volkstäuscher oder Betrüger, wie Verleumder ihn mit Unrecht nennen; sondern ein Mann, wie der von den Griechen gerühmte Minos, und die andern Gesetzgeber derselben nach ihm. — Mit der Anhänglichkeit an dem Begriff einer unmittelbar göttlichen Eingebung des mosaischen Gesetzes fiel nun auch bey den weiseren und besseren Menschen natürlich die Anhänglichkeit an dem Buchstaben dieses Gesetzes weg, und sie erhoben sich zu einem freyen eigenen vernünftigen

Nach-

Nachdenken über den Geist oder das Wesentliche desselben. Es ist eine schlimme Sache um den Glauben an unmittelbare göttliche Eingebung einer Schrift! Dieser Glaube erzeugt immer, mehr oder weniger, Anhänglichkeit am Buchstaben und Vernachlässigung des Geistes einer solchen Schrift, und eines freyen vernünftigen Nachdenkens über dieselbe! Wenn aber dieser Glaube dem Glauben an mittelbare Göttlichkeit, der Materie, nicht der Form, endlich weichen muß, weil der erstere Glaube mit der erlangten übrigen Aufklärung nicht bestehen kann: so wird der Geist vom Buchstaben, die Materie von der Form, dasjenige, was durch sich selbst jeden Menschen als wahr einleuchtet, als das Wesentliche, von zufälliger Einkleidung und Zeitvorstellungen unterschieden. Durch diese vernünftige Unterscheidung des Geists des alten Testaments vom Buchstaben war nun den Weisern unter den Juden die Erkenntniß einer allgemeinen Religion für die Menschheit möglich. Aber um zu der wirklichen und vollkommnen Ueberzeugung zu gelangen, daß dieß die allgemeine Religion für die Menschen sey, bedurfte es eines Geistes von vorzüglicher Religiosität, dem Ehrfurcht für Gott und Beförderung des Willens Gottes, der Hauptgegenstand seines Forschens, Wollens, Strebens und Wirkens war, wie dem Geiste Jesu.

So sehr ich also an der einen Seite von der ausgezeichneten Wirkung und Offenbarung Gottes durch Jesum überzeugt bin; so einleuchtend mir die Wahrheit der Versicherung Jesu ist, daß seine Lehre ihm von Gott geoffenbart, daß er nicht durch menschliche

liche Lehrer, sondern durch die innre Stimme Gottes in seiner Vernunft und seinem Gewissen zur Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit derselben gelangt sey; so nichtig mir das Vorgeben des Verfassers der Briefe über die Bibel im Volkston erscheint, daß Jesus von ägyptischen Juden oder jüdischen Priestern und Lehrern zum Entwurf seiner allgemeinen Religion geleitet sey: so wenig kann ich es verkennen, daß, ohne Wunder und übernatürliche Wirkung Gottes anzunehmen, aus einer vorzüglich religiösen Erziehung durch eine fromme Mutter, aus fleißigem Lesen des alten Testaments, aus dem Unterricht aufrichtig frommer Lehrer, die es allerdings unter den Juden gab, aus den vorzüglichen Geisteskräften, womit Gott Jesum bey seiner Menschwerdung ausgerüstet hatte, und aus der Richtung seines Geistes auf Religion, als die wichtigste Angelegenheit des Menschen, der große wahrhaftig göttliche Entwurf erklärt werden könne, den Jesus zum Heil der ganzen Menschheit unter Gottes Leitung und Mitwirkung machte und ausführte. Man muß nur nach der Lehre der Bibel, und zu Folge meiner Ueberzeugung, auch nach der Lehre der Vernunft, stets daran denken, daß Gott an jedem Menschen wirket, in jedem Menschen alle Erkenntniß religiöser Wahrheit und alles Gute wirket; daß wir aber durchaus keine andre, als mittelbare Wirkung Gottes erkennen, das ist, durch Schlüsse erkennen können, und uns immer etwas anmaßen, was uns nicht gebührt, weil es über die Schranken unsrer Vernunft hinausgeht, wenn wir unmittelbare Wirkungen Gottes

zu

zu erkennen behaupten: so wird man einsehen, daß wir an sichern Merkmalen ausgezeichnete Wirkung Gottes erkennen können, wenn wir gleich keine unmittelbare Wirkung Gottes zu erkennen vermögen. Wir werden in Jesu den größten Gesandten Gottes an die Menschen nicht allein; sondern in ihm den einzigen Gesandten Gottes an die ganze Menschheit erkennen. Denn er ist der Einzige unter allen Lehrern der Wahrheit, Weisheit und Tugend, durch welchen Gott einen Entwurf seiner ewigen Güte zum Heil der ganzen Menschheit geoffenbaret, bisher ausgeführet hat, und ferner, so lange Menschen auf der Erde leben, ausführen wird. Keines andern Weisen und Religionslehrers Entwurf hatte die ganze Menschheit zum Gegenstande; oder wenn er, wie einige Propheten des alten Testaments, den Begriff einer allgemeinen Religion hatte, und eine allgemeine Religion erwartete: so sahe er doch die Bedingungen nicht deutlich ein, unter welchen eine allgemeine Religion möglich sey. Dieß war Jesu von Gott vorbehalten. Durch ihn kam zuerst das Reich Gottes unter den Menschen zur Wirklichkeit, indem Gott durch ihn eine allgemeine Religion offenbarte, in deren Anerkennung alle Menschen sich vereinigen können und sollen, wie dieß einem jedem, als von Gott durch Vernunft und Gewissen geboten, einleuchtend gemacht werden kann. Erkennen können wir auf diese Weise, daß Jesus der einzige Gesandte Gottes an die Menschheit ist, daß alle, die in der christlichen Kirche nun zu dem reinen Begriff einer allgemeinen Religion gelangten, nur als Schü-

ler Jesu zu betrachten sind, und wir können einen jeden durch vernünftige Gründe nöthigen, dieß für wahr zu erkennen.

So einleuchtend macht uns die Beschaffenheit der Lehre Jesu die Wahrheit, daß Gott sich durch ihn auf die ausgezeichneteste Weise geoffenbaret hat! Eben dieß bestätigen drittens die Wirkungen der Lehre Jesu theils an den einzelnen Menschen, die ihr von ganzem Herzen glauben und folgen, theils an der Menschheit im Allgemeinen. Ich berufe mich auf eure eigne Erfahrung, ihr rechtschaffnen Verehrer Jesu, die ihr nicht etwa bloß euch seine Verehrer nanntet, nicht etwa bloß im Glauben und Bekennen desjenigen eifrig waret, was euch von Menschen als Lehre Jesu zu glauben und zu bekennen geboten war; sondern nach seinem Gebote den Willen Gottes zu thun, Gott über alles, und euren Nächsten als euch selbst zu lieben euch bestrebtet! Seyd ihr nicht durch diese Lehre immer weiser und besser, zu allem Guten eifriger, zum Siege über jede böse Neigung gestärkt, zur Uebung jeder, auch der schwersten Pflicht geschickter geworden? Und wie wäre das auch, nach der Natur der Sache und der menschlichen Seele, vom festen Glauben an eine solche Lehre anders zu erwarten? Wer Gott über alles, und jeden Menschen als sich selbst liebt, in Gott einen liebevollen Vater, und in jedem Menschen einen Bruder, eine Schwester, von Gott zur Tugend und zu ewiger Seligkeit berufen anerkennt, fest auf Gottes Weisheit, Macht und Güte vertraut, seiner Bestimmung für die Ewigkeit gewiß ist, und weiß, daß er nur durch Tugend

Gott

Gott wohlgefällig und ewig selig werden kann: der müßte seine menschliche Natur verleugnen, wenn er nicht den ernstlichen Willen bey sich erweckte und thätig bewiese, alles Gute mit möglichster Treue und Sorgfalt zu thun! Verkehrte Begriffe vom Christenthum und vom Glauben an Jesum haben zwar viel Böses gestiftet. Die Einbildung, daß die Sektenmeynungen, über welche sich die verschiedenen christlichen Partheyen, in Absicht dessen, was ihnen im neuen Testamente unverständlich und unbegreiflich war, entzweyten, und das Festhalten an dem Bekenntnisse dieser Sektenmeynungen, die Hauptsache und das Wesentlichste des rechten einigen Glaubens an Jesum sey; diese Einbildung hat so manchen unchristlichen Christen zum Sektenhaß, zur Verdammungssucht, Verfolgungssucht und zur liebloseſten Härte und Grausamkeit gegen Andersdenkende, bey aller scheinheilig geheuchelten Menschenliebe verleitet. Und das kann nicht anders seyn! Denn bey den Menschen, bey welchem Sektenmeynungen herrschen, herrscht nicht die Vernunft, sondern blinder Glaube an menschlicher Ausleger Auctorität, der sich allein für sehend, und alle andre für blind hält. Darum kann bey Sektengläubigen die Vernunft ihr Recht nicht behaupten. Aber an dieser Einbildung ist Jesu Lehre unschuldig. Sie hat so oft, so sanft, so ernst, so rührend, das Gebot der Liebe als das erste aller Gebote eingeschärft, daß, wer ihr folgen will, keinen Haß, keine Härte, Grausamkeit und Verfolgungssucht gegen andre hegen; sondern es einsehen muß, daß Liebe allein und Eifer für das Wohl jedes

Menschen ihn zum wahren und würdigen Nachfolger und Bekenner Jesu machen kann! Was kann die Sonne dafür, daß ihr Bild im sumpfigten Wasser trübe uns erscheint! Wie könnte es der Lehre Jesu beygemessen werden, wenn Blindgläubige, die nicht Christo, sondern ihren Lehrern aufs Wort glaubten, so oft den Namen eines Christen entehrten, oder den Namen des Christenthums zum Vorwande brauchten, wenn sie die Ausbrüche ihrer Schwärmerey, ihres Aberglaubens und ihrer Leidenschaft beschönigen wollten! Der wahre Christ wird immer in dem Maaße, in welchem der Glaube an Jesum bey ihm wirksamer wird, ein bessrer Mensch, und sein von Gott so durch Jesu Lehre zur Einigkeit mit Gottes Willen veredelter Geist giebt ihm das Zeugniß, daß er Gottes Kind, Gott wohlgefällig sey, und macht ihn gewiß, daß Gott durch Jesu Lehre zu seiner Besserung, Veredlung und Beseligung gewirkt hat. Dieß ist es, was die Bibel das Zeugniß Gottes in uns und die Dogmatik das innre Zeugniß des heiligen Geistes genannt hat. Wohl dem, der diese Erfahrung gemacht hat! Kann er gleich durch diesen Erfahrungsbeweis von der Göttlichkeit der Lehre Jesu andre nicht überzeugen, die die Lehre Jesu nicht so angewendet, und daher keine solche Erfahrung haben: so wird doch diese Erfahrung ihn in seiner Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre Jesu um desto mehr befestigen, je mehr es ihm dadurch einleuchtend wird, daß Jesu Lehre gerade das enthält und fordert, was Gott durch Vernunft und Gewissen uns lehret und von uns fordert!

In Absicht der Wirkungen der Lehre Jesu auf die ganze menschliche Gesellschaft verdienen theils die Wirkungen, welche sie bisher schon gehabt hat, theils die Wirkungen, welche sie noch künftig haben kann und soll, unsre Aufmerksamkeit. Sehen wir auf die ersteren: so müssen wir, um unpartheyisch zu urtheilen, immer die Zeitvorstellungen der christlichen Völker und Lehrer, von der Lehre Jesu selbst wohl unterscheiden, und nicht der letzteren zur Last legen, was nur den ersteren zur Last fällt. Es ist eine ganz unleugbare Wohlthat, die Gott der Menschheit durch die Lehre Jesu erwiesen hat, daß 1) der Götzendienst durch sie unter allen gebildetern Völkern der Erde gestürzt, und 2) ein vollständiger Inbegriff der wesentlichen Grundwahrheiten aller wahren Religion, unter diesen Völkern bekannt gemacht, und als göttliche Wahrheit anerkannt ist. Nicht durch die Philosophen der Griechen und Römer, und nicht durch die Schulen derselben; sondern durch das Christenthum, ist die Abgötterey gestürzt. Die Philosophen haben ihre sonstigen großen und nicht zu verkennenden Verdienste, um die Erweckung des menschlichen Geistes zum eignen Nachdenken, um die Bildung des Verstandes, um die Entdeckung der Gesetze des richtigen Denkens, um die Bestimmung der Grenzen der menschlichen Erkenntniß, um die Erforschung der Natur des menschlichen Geistes, und der Natur aller Dinge in der Welt; so wie um die Beförderung der Erkenntniß des Rechts und des Guten, besonders seit Sokrates Zeiten. Dadurch haben sie, ohne es zu wollen, vorbereitet auf die Annehmung der christ-

lichen Religion, die Erkenntniß der Nichtigkeit des Götzendienstes befördert, und das Verlangen nach einer bessern Religion erweckt. Aber um die Verbesserung der Erkenntniß und Verehrung des einigen wahren Gottes, kann ihnen, wenn man unpartheyisch urtheilen will, gar kein Verdienst beygelegt werden. Diese haben sie vielmehr nie befördern, sondern größtentheils hindern wollen. Nie erhoben sie die Philosophie zur völligen festen Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn eines einigen unendlichvollkommnen Schöpfers der Welt. Diejenigen, welche den Glauben an einen einigen höchsten Gott wirklich vorzogen, nahmen doch neben demselben eine ewige Materie an, und dachten ihn also nicht als den allmächtigen Schöpfer, sondern nur als den Baumeister und Bildner der Welt, und schränkten also seine Macht auf das ein, was durch die vorhandene Materie möglich war; ein Begriff von Gott, der nicht befriedigen, und sich eben darum nicht erhalten konnte. Denn sobald die Vernunft irgend etwas bloß darum für ewig hält, weil sie nicht begreifen kann, wie es entstanden seyn könnte; sobald sie nicht zu dem reinen Begriff hinaufsteigt, daß nur die Nothwendigkeit, einen Grund der Wirklichkeit alles Zufälligen und Vergänglichen anzunehmen, uns nöthigt, und also auch durch einen vernünftigen Grund berechtigt, ein Etwas für ewig zu erkennen, das den Grund seiner Wirklichkeit in keinem andern hat; sobald sie es also nicht einsieht, daß es unvernünftig ist, irgend etwas anders für ewig zu halten, als ein Wesen, welches seinem Begriffe zu Folge gar nicht als von einem andern

dern Wesen, in Absicht seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit, abhängig gedacht werden kann, und in welchem sich der Grund der Wirklichkeit der ganzen Welt findet: sobald geräth sie in Gefahr des Atheismus, und des Irrthums, daß die Welt ewig sey. Denn so wenig sie die Entstehung der Materie begreift, so wenig begreift sie die Entstehung der, die Materie bildenden, und in ihr wirkenden Kräfte, und sie wird daher geneigt, auch diese für ewig zu halten, und ganz wider die Vernunft die Materie und die darin wirkenden Kräfte als die Ursache der Welt zu betrachten. Daß wir nicht begreifen können, wie die Materie und die Kräfte entstanden seyn, wenn sie einst nicht gewesen wären, nöthigt uns nicht, sie für ewig zu halten; denn wir begreifen eben so wenig, wie etwas ewig seyn könne. Daß wir nicht begreifen können, wie etwas entstanden seyn könne, wovon vorher nichts da war, ist also kein Grund, etwas für ewig zu halten; sondern nur das Gesetz der Vernunft, von allem, was wirklich ist, den zureichenden Grund aufzusuchen, und also nur dem Wesen die Ewigkeit beyzulegen, welches gar nicht anders, als nur als ewig gedacht werden kann. Denn nur dann haben wir einen zureichenden Grund, es für ewig zu halten, und damit haben wir das einzige Wesen gefunden, welches die Vernunft für ewig zu erkennen uns nöthigt. Weil aber die Weltweisen diesen Weg nicht wählten: so artete die Philosophie bald wieder in einen schädlichen Skepticismus in Absicht des Daseyns Gottes aus, und viele, ja wohl im Grunde die meisten, sahen es als die höchste

Weisheit an, keinen Gott zu glauben, und die Welt vielmehr für ewig zu halten, weil die Entstehung derselben unbegreiflich sey. Man darf nur den Anfang von Plinius Historia naturalis lesen, um sich zu überzeugen, mit welcher entschiedenen Gewißheit damals das Forschen nach übersinnlichen Dingen von sonst vortreflichen Männern für Unsinn (Furor) erklärt ward; und die Stimme solcher Männer galt bey dem großen Haufen, in Ueppigkeit und Sittenlosigkeit versunkener Menschen, immer wie gewöhnlich mehr, als die Stimme Andrer, die, wie Seneca (praefat. quaest. nat.) den Glauben an Gott und seine Fürsehung für den höchsten Adel des edeln guten Menschen, und den Unglauben für unvernünftig und des Menschen unwürdig erklärten. Aber auch diese letztern unternahmen es nie, auf das Volk im allgemeinen zu wirken, um seine Religionsbegriffe zu verbessern, und die größere Anzahl der Zweifler oder Gottesleugner unter den Philosophen sahe alle Volksreligion nur als ein politisches Mittel an, Zucht und Ordnung zu erhalten, und unterstützte deswegen den Aberglauben. Eben dadurch, daß die Philosophie in dem ersten christlichen Jahrhunderte sich so merklich zum Zweifeln in Absicht der Wahrheiten, die dem Menschen nothwendig die heiligsten sind, oder gar zur Ableugnung derselben hinneigte, und also dem Bedürfniß der Menschheit nicht angemessen war, ward sie nach und nach verächtlich, und der Aberglaube erhielt über sie die Oberhand. Hätte zu den Zeiten, da die Lehre Jesu ausgebreitet wurde, Einigkeit im Glauben an Gott, Fürsehung und Unsterblich-

lichkeit, unter den Weltweisen geherrscht: so würde die Philosophie gemeinschaftlich mit der Lehre Jesu, zur Veredlung der Religionsbegriffe haben wirken können. Aber nun widersetzte sich die Philosophie dem Christenthum, als einem neuen Aberglauben; es fehlte an Cultur der Religionsbegriffe, an einer philosophischrichtigen Ansicht der Lehre Jesu, und an der Unterscheidung des Wesentlichen und des Endzwecks Jesu, von demjenigen, welches, wie Kant sehr wahr bemerkt hat, bloß zur Introduktion der neuen allgemeinen Religion gehörte. Man flüchtete vom stürmischen Meere der Philosophie von neuen in den Hafen einer Religion des Buchstabens, um nur Beruhigung zu finden, wenn gleich Jesus eine Religion des Geistes, und eigner freyer Prüfung und Ueberzeugung hatte stiften wollen.

Es ist eben so einleuchtend als merkwürdig, daß an der ganzen Wendung, welche die in sich selbst so vollkommen gute Sache des Christenthums genommen hat, an dem mannigfaltigen Aberglauben, der mit dem wahren Christenthume verbunden ist, und an allem Unheil, welches dieser Aberglaube gestiftet hat, hauptsächlich die Gleichgültigkeit der Philosophie gegen Religion zur Zeit der Ausbreitung des Christenthums, und der feindselige Widerstand der Philosophen Antheil hat, die alle Religionen als bloß verschiedene Arten des Volksaberglaubens betrachteten. Hätten die aufgeklärtesten Weltweisen sich so für das Christenthum in seiner ersten Entstehung interessirt, wie es demselben gebührte; hätten sie die Wahrheit anerkannt, daß Gott, wie Jesus und die

Apostel lehrten, durch Vernunft und Gewissen sich jedem Menschen offenbare, und daß Rechtschaffenheit und Tugend allein würdige Verehrung Gottes sey, und die Menschen zu Bürgern eines unsichtbaren Reiches Gottes vereinigen könne; hätten sie es erkannt, daß Gott durch Jesum den Grund zu diesem seinen Reiche gelegt habe; hätten sie Gottes Willen erkannt, Jesu zu glauben und zu folgen, und Bürger des von ihm gestifteten Reiches Gottes zu werden; hätte die Aufklärung des Verstandes und der Vernunft den Menschen es möglich gemacht, die von Gott der Menschheit geschenkte bessre Religion sogleich in ihrer ursprünglichen Lauterkeit aufzufassen und in derselben zu behalten; wäre nicht vielmehr durch die Philosophie der Irrthum befördert worden, daß durch die Vernunft über das wirkliche Daseyn Gottes, und Gottes Verhältniß zu den Menschen, zwar disputirt; aber, so wie über jede andre Hypothese, nicht entschieden werden könne; hätte nicht eben deswegen unter dem, über die Vernunftgründe der Religion unaufgeklärtem Volke unter Juden und Heiden das Vorurtheil geherrscht, daß nur durch Wunder und Weißagungen eine Offenbarung der Gottheit erkannt werden könne; und hätte nicht dieß Vorurtheil, eben um des so stark gefühlten Religionsbedürfnisses willen, über die Philosophie, die dasselbe im Grunde verspottete, den Sieg erhalten: so würde nicht bald nach dem Tode der Apostel, unter dem dritten und vierten Geschlechte der Lehrer des Christenthums die Neigung die Oberhand behalten haben, den Glauben an Jesum vornämlich auf Wun-

der

der und Weißagungen zu gründen; den Buchstaben der apostolischen Schriften als ein neues Glaubensgesetz zu betrachten, welches Jesus ja, wenn er es hätte geben wollen, selbst gegeben haben würde; und die Andachtsgebräuche des Christenthums als einen neuen, an die Stelle der mosaischen gesetzten, Gottesdienst anzusehen. Dunkle bildliche Redensarten würden glücklich aufgeklärt, und nicht in einem übervernünftigen Sinne genommen, in unbegreifliche Geheimnisse verwandelt seyn. Das Christenthum würde kein Sektenthum, sondern eine positive, das ist, Jesu göttlichen Beruf anerkennte, und doch ganz vernünftige Religion der Vernunft und des Gewissens geworden seyn. Es würden alle die Gräuel des Aberglaubens, des Fanatismus, des Betruges unter dem Schein, Religiosität zu befördern, der Verfolgungssucht, Verdammungssucht und Verketzerungssucht, und des schändlichsten Despotismus über den Verstand, das Gewissen und die Güter der Menschen nicht erfolgt seyn; es wären nicht so viele Ströme unschuldigen Bluts geflossen, nicht so viele Scheiterhaufen von der Fackel des Aberglaubens und der Schwärmerey angezündet; das Christenthum, dieß Geschenk Gottes, wäre nicht in den Köpfen der Menschen so verunstaltet; wenn früher die Menschen durch die Philosophie über die sichern Gründe der Religion eine überzeugende und befriedigende Aufklärung erhalten hätten. Nun aber konnte, da die Aufgeklärteren und Gebildeteren so wenig Sinn für wirklichen Glauben an Gottes wirkliches Daseyn und für wirkliche Verehrung desselben hatten, die Sache des

Christenthums unter unaufgeklärten, aber das Bedürfniß des Religionsglaubens lebhaft empfindenden Menschen, keinen andern Gang nehmen, als sie genommen hat. Alles Böse, verübt von sogenannten Christen und Christenthumslehrern, fällt nicht der Lehre Jesu, fällt einzig und allein der vernachlässigten Cultur der Vernunftbegriffe, die den Religionsglauben begründen, zur Last, und diese Vernachlässigung hat besonders ihren Grund in dem Hange der Philosophie, das Daseyn Gottes zu bezweifeln, oder zu leugnen. Werft einen aufmerksamen Blick auf die Geschichte, ehrwürdige Weltweise unsrer Zeit! Macht nicht die Vernunft dem Volke verdächtig, als ob sie zum Unglauben leite! Dadurch würdet ihr eine neue Herrschaft des Aberglaubens und der Schwärmerey vorbereiten! Zeigt der Menschheit, die der Religion nicht entbehren kann, deutliche, jedem erkennbare und einleuchtende, gewisse, nicht bloß idealische Gründe des Religionsglaubens, die nicht bloß den, der schon moralisch gut ist, zur Hofnung; sondern auch den Bösen und Leichtsinnigen, weil er sie nicht widerlegen kann, zur Ueberzeugung dringen! Erkennt und lehrt vor allen Dingen die Wahrheit, daß unsre eigne Natur, und die ganze Welt um uns, laut das wirkliche Daseyn Gottes verkündigt, und daß diese Wahrheit der Grund aller Religionsphilosophie sey, so wie sie der Grund alles Religionsglaubens der gemeinen Menschenvernunft ist. Denn wer mögte die Folgen sich ohne Entsetzen denken, die eine neue Entzweyung der Philosophie und der Volksreligion haben dürfte! Was Volksreligion, als bloße

heilige Mythologie behandelt, für einen Gang nimmt; und wie sich ihre zahlreichen Bekenner den Sieg zu verschaffen wissen, lehrt die Geschichte! Allein so gegründet die Vertheidigung der Lehre Jesu gegen die Beschuldigung ist, daß sie den Keim des vielen Bösen enthalte, welches in der Gesellschaft ihrer Bekenner gestiftet ist: so gegründet ist die Behauptung, daß Jesu Lehre die Quelle des vielen Guten sey, welches die Menschheit der Einführung des Christenthums verdankt. Denn in ihr ist nichts, durchaus nichts anzutreffen, was nicht vollkommen gut und segenreich in seinen Wirkungen für Tugend und Menschenwohl wäre! Der größere Theil der Menschen ist keiner reinen Vernunftmoral fähig. Bey ihm muß durchaus die Moral die Gestalt eines Gesetzes seines Schöpfers und höchsten Oberherrn annehmen, wenn sie in seinem Geiste hinlängliche Haltung und allgemeine Wirksamkeit erlangen soll. Zu einer hinlänglichen Einsicht in die gleiche Beschaffenheit der vernünftigen Natur der Menschen, und in die aus dem Begriff der Vernunft folgenden Gründe eines allgemeinen Vernunftgesetzes der Sittlichkeit kann er sich nicht erheben. Es konnte daher, vor Einführung der christlichen Religion in die Welt, unter den Völkern die Anerkennung eines allgemeinen Sittengesetzes, das alle Menschen verbinde, überall noch nicht statt finden. Ein jedes Volk hatte seine besondre Gottheiten, und ehrte in diesen seine besondern Gesetzgeber; wie das jüdische Volk, in so fern vom großen Haufen die Rede ist, seinen Jehova eben so ansahe. Aber mit der Einführung des Glaubens an einen Gott

ward nun auch die Anerkennung eines allgemeinen Gesetzes für alle Menschen eingeführt, und es ward durch das Grundgebot des Christenthums, durch das Gebot der Liebe, der Grund zur Verbrüderung der Menschen gelegt, die nach Jesu Lehre eine große Familie von Brüdern, von Kindern Gottes ausmachen sollen; und nur dann, wenn sich so die Menschen unter einander als Brüder lieben, nur dann kann Tugend und Menschenwohl, Veredlung aller und jedes Einzelnen, und immer mehr Glückseligkeit für alle befördert werden. Das Christenthum hat die Menschen über den bloßen äußern, aus Eigennutz oder Furcht vor Strafe entspringenden Gehorsam gegen bürgerliche Gesetze, zur Gewissenhaftigkeit und Anerkennung der Wahrheit erhoben, daß der Werth unsrer Thaten vor Gott und Menschen von der Lauterkeit unsrer Gesinnung abhängt; indem sie die Liebe zu Gott zu der Triebfeder christlichguter Thaten machte! Das Christenthum hat die Anerkennung der natürlichen Gleichheit der Rechte der Menschen, Hochachtung gegen jeden Menschen auch in niedern Ständen, Fürsorge für Arme und Elende, und überhaupt die gebührende Schätzung und Ausübung der edelsten häuslichen stillen Tugenden befördert, die zwar weniger glänzen, und weniger Geräusch und Aufmerksamkeit erregen; aber für die wirkliche Veredlung des Menschen desto wichtiger, und zum gemeinen Wohl desto nothwendiger sind. Das Christenthum hat die Abschaffung mancher unnatürlichen und unsittlichen Volksgebräuche befördert; man denke nur an die Aussetzung der Kinder, an die Mordgefechte

fechte der Gladiatoren, an die unter den aufgeklärten Griechen und Römern durch Gesetze gebilligte Hurerey der Herren mit ihren Sklavinnen, und an das Laster der Knabenschande, dessen schändliche Herrschaft selbst das Christenthum nur mit Mühe nach und nach vertilgen konnte, und welche beweiset, daß nicht die vernünftige Strenge der christlichen Ehegesetze, sondern unsittliche Ungebundenheit in Befriedigung des Geschlechtstriebes, die Quelle unsittlicher Ausschweifungen desselben ist. Man kann daraus erkennen, daß, wenn uneheliche Geschlechtsverbindungen jetzt wieder, nach dem neulich geschehenen Vorschlage, wie bey den Römern und Griechen, gestattet würden, dadurch nur die Reizungen für die Sinnlichkeit vermehrt, ihre Gewalt über die Menschen verstärkt, und noch mehr Gleichgültigkeit gegen die Pflicht, den Geschlechtstrieb vernünftig zu regieren, und noch mehr schaamlose Ausschweifungen desselben herbeygeführt werden würden. Durch das Christenthum wurde die Ehe geheiligt; ein fester Glaube an Unsterblichkeit der Seele, wenn der Leib stirbt, und dadurch die vernünftige Einsicht befördert, daß die Güter der Seele, Weisheit, Tugend, und das dadurch erlangtes Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes, mehr werth seyn, als alle sinnlichen und bloß irdischen Güter. Der Geist des Christenthums, der Geist allgemeiner Menschenliebe, erweckte die edleren Gefühle der Menschlichkeit, und liebreicher Theilnehmung an allem, was andern Menschen begegnet, im Gegensatz gegen Selbstsucht, Eigennutz und bloß auf das Wohl des Vaterlandes, bloß auf

eine Nation eingeschränkten Patriotismus, der den Römern doch für die höchste Tugend galt; gegen den Nationalstolz, womit ein Volk sich eifersüchtig über jedes andre zu erheben suchte, und gegen bloßes Staatsinteresse, das immer die Regierungen da beherrscht, wo nicht der Geist der wahren Religion, der Geist des Gehorsams gegen Gott, und allgemeiner Menschenliebe, die Regenten beseelt. Erziehung, Kinderunterricht und Volksunterricht, verdankt dem Christenthum unendlich viel Gutes. Er ward durch dasselbe auf den Endzweck der Menschheit, auf Besserung des Sinnes und Wandels gerichtet, und die christlichen Kirchen wurden eine Lehranstalt, Weisheit und Tugend durch Religiosität geläutert, veredelt und gestärkt, bey den Erwachsenen zu befördern, die, wenn sie recht benutzt würde, schnell die Menschheit zu einem hohen Grade der Sittlichkeit, Tugend und Glückseligkeit erheben mußte. Das Christenthum machte die Vortreflichkeit vieler, vorhin nur zu allgemein verkannten Tugenden einleuchtend; Feindesliebe, Demuth vor Gott, unbegrenztes Vertrauen auf seine Weisheit und Güte, beym Gehorsam gegen seinen Willen, beständiges Andenken an die Bestimmung für die Ewigkeit, Geduld, Gelassenheit und Heldenmuth im Elend, nicht aus Noth und Eigennutz, sondern aus Vernunft und vernünftigem Vertrauen auf Gott, waren unter Heiden meist unbekannte Tugenden. Dem Christenthum verdankt die Glaubens- und Tugendlehre die richtigen Grundsätze, auf welche allein die Vernunft ein haltbares Gebäude des Glaubens und der Hoffnungen des Menschen,

schen, und wahrer, nicht bloß idealischer, sondern nach der Vernunft für den Menschen nothwendiger und allein vernünftiger Tugend aufführen kann. (vergl. Hrn. D. Ständlins Grundriß der Tugend- und Religionslehre, Th. I. Göttingen, 1798. S. 122. 123.) Und wie viel mehr hätte das Christenthum nicht zur Veredlung und Glückseligkeit der Menschheit wirken müssen; wenn seine Wirkungen nicht durch die Unwissenheit, den Aberglauben, die Vorurtheile, und die Lasterliebe seiner Bekenner wären verhindert worden!

Nämlich, wenn wir die Wirkungen des Christenthums, welches nach dem Willen seines Stifters eine allgemeine Religion seyn soll, und seiner wesentlichen Beschaffenheit nach seyn kann, richtig beurtheilen wollen: so müssen wir **nicht bloß auf die Wirkungen sehen, die dasselbe bereits gehabt hat; sondern auch und noch weit mehr auf die Wirkungen, die es künftig haben kann, und nach dem Willen Gottes, und nach dem Endzweck seines Stifters haben soll.** Denn es soll ja eine allgemeine Religion für alle Zeiten und Menschen seyn! Wir müssen also untersuchen, was in den bisher gangbaren Begriffen vom Christenthum seiner allgemeinen und ungehindert wohlthätigen Wirksamkeit hinderlich, und wie Paulus 1 Tim. 1, 4. sich ausdrückt, mehr geschickt gewesen ist, Streitfragen und Schulgezänke aufzubringen, als Gottgefällige Besserung durch den Glauben zu befördern. Es wird sich bey dieser Untersuchung ergeben, daß alles dieses nicht zur Lehre Jesu gehört; sondern bloß

darin seinen Grund hat, daß man die Form, worin Jesus und die Apostel Jesu diese Lehre zuerst nach dem Bedürfniß der Menschen jener Zeiten einkleideten, mit der Lehre selbst verwechselt, und Vorstellungsarten, welche nicht in der Vernunft an sich, sondern in dem Maaße der Cultur des Verstandes zu jenen Zeiten, ihren Grund hatten, zu Gegenständen eines allgemein nothwendigen Glaubens erhoben hat.

Herr D. Stäudlein rechnet 1) Intoleranz und Verfolgungsgeist, 2) die Meynung, daß Glauben an gewisse Dogmen Tugend sey, und die Stelle der Tugend vertreten könne; 3) Einschränkung der moralischen Erkenntniß und Zurückhaltung der moralischen Aufklärung, durch die Voraussetzung, daß die christliche Moral durchaus, und im strengsten Sinne, geoffenbarte Moral sey; 4) Beförderung der moralischen Trägheit, durch die Lehren vom natürlichen moralischen Verderben, den Gnadenwirkungen und Gnadenmitteln; 5) Allzuhoher Werth, den man auf positive Gebote setzte, und Häufung derselben, 6) Pönitenzen; 7) Mystische und Mönchsmoral, unter die schlimmen Wirkungen der Ausbreitung der christlichen Moral; er bemerkt aber schon, daß Mißverstand die Quelle derselben war, und daß sie wenigstens nicht nothwendig aus dem Christenthum flössen. Woraus entsprangen alle diese, zum Theil in ihren Folgen so entsetzlichen Wirkungen? Daraus allein, daß man 1) den Glauben an Jesum auf Wunder gründete; 2) daß man deswegen den Buchstaben der apostolischen Schriften für göttlich, die Lehrart für die Lehre selbst ansah, 3) und so die

Ver-

Vernunft und das Gewissen von neuen in Fesseln schlug, die Jesus gerade zerbrechen wollte.

Hätte Jesus den Glauben an übervernünftige Sätze fordern wollen: so würde er ja einen Glaubenscanon vor allen Dingen aufgestellt, ihn in den bestimmtesten Ausdrücken aufgezeichnet und der Nachwelt übergeben haben. Jesus hingegen hat nichts schriftlich hinterlassen. Konnte er es deutlicher zu verstehen geben, daß er nicht neue Formeln vorschreiben, daß er zum Verstande, zur Vernunft, zum Gewissen seiner Zuhörer reden, und nur das als das Wesentliche seiner Lehre angesehen wissen wollte, was Gott uns durch Vernunft und Gewissen als göttliche Wahrheit erkennen lehrt?

Jesus hat sich den Sohn Gottes genannt. Es ist unleugbar, daß er sich dadurch als den Messias, den König des Reiches Gottes, bezeichnen wollte. Er hat sich aber selbst erklärt, daß er ein moralisches Reich Gottes verstehe, und es folgt also aus diesem Namen nichts übervernünftiges und unbegreifliches in Absicht der Person Jesu.

Jesus behauptet, daß Gott durch ihn lehre und wirke; über die Art aber, wie Gott ihm seine Lehre mitgetheilt habe, erklärt er sich niemals bestimmt. Zu jener Zeit ward Gottes Wirkung immer als unmittelbare Wirkung beschrieben, selbst wenn doch nur Zulassung Gottes nach der Lehre der Bibel beschrieben werden soll, wie wenn die Uebel und das Böse Gott zugeschrieben werden. Wie kann man denn auch daraus, daß Gottes Wirkung auf Jesum als unmittelbare Wirkung beschrieben wird, etwas

übervernünftiges folgern? — Es ist unleugbar, daß Jesus nicht in dem Sinne sich den Messias, und sein Reich, ein Reich Gottes nannte, worin die Juden diese Worte nahmen; und daß er, indem er, wie er sagte, altes und neues aus seinem Schatze mittheilte, die alten Ideen nur als Bilder und Leitmittel brauchte, um zu lehren, daß sie für alles, was sie von ihrem Messias erwartet hätten, viel herrlichere geistliche Güter von ihm zu erwarten hätten. Wenn also schwierige Worte und Redensarten vorkommen: so müssen wir nicht fragen, was ein gemeiner Jude dabey denken konnte; sondern was er nach der Absicht Jesu dabey denken sollte? Dann ist durchaus nichts in den Stellen des N. T. die hieher gehören, welches uns nöthigte, Jesu und den Aposteln die Absicht beyzulegen, übervernünftige Sätze als Glaubenssätze zu lehren.

Wir sind nicht vermögend, den Beweis der historischen Wahrheit der Wundererzählungen in den Evangelien so zu führen, daß wir mit Recht vom Gegner fordern könnten, sie anzuerkennen. Die Tradition, welche die Evangelien dem Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zuschrieb, erscheint offenbar als unzuverlässig, da sie vor der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts auch andre Evangelien für ächt hielt, die hernach doch selbst von der herrschenden Kirche aus dogmatischen Gründen für unächt erklärt, so wird diese, aus dogmatischen Gründen, jenen vorgezogen wurden.

Mit einem Worte, alles das, woraus alles Böse in der christlichen Kirche, aller Streit und Zank,

Sek-

Sektenhaß, Intoleranz, Verdammungssucht und Verfolgungsgeist, und was vorher sonst genannt wurde, entstanden ist, muß wenigstens für streitig erkannt werden. Gottlob, die Zeit ist vorbey, da man einen jeden als einen irreligiösen Bösewicht verdammte, und dem bösen Willen die Schuld gab, wenn er das nicht glauben konnte! Ich habe selbst dieß alles geglaubt und vertheidigt, so lange ich auf Wunder meinen Glauben gründete, wie man mich gelehrt hatte. Wahrlich, Gott ist mein Zeuge, ich habe nicht Zweifel und Einwürfe gesucht, sondern Beweise für die Wahrheit dessen, was ich glaubte, habe ich redlich gesucht, und wider meinen Willen hat sich mir die Ueberzeugung aufgedrungen, daß alles dieß Streitige nicht erweislich, daß vielmehr das Gegentheil desselben als wahr erweislich sey, und ich bin Gott und meinem Gewissen dieß Bekenntniß meiner Ueberzeugung schuldig, damit ich wenigstens nicht mir die Verantwortung zuziehe, die Erkenntniß der Wahrheit, die Jesus lehren wollte, als christlicher Lehrer nicht befördert, sondern gehindert zu haben!

Sind nun alle diese Sätze nicht historisch-evident erweislich, und ist es, die Sache an und für sich und bloß nach Vernunftgründen betrachtet, wahrscheinlich, höchstwahrscheinlich, mehr als wahrscheinlich, daß bisher eine irrige Vorstellung vom Christenthum herrschte, indem man so viel Unbegreifliches darin aufgenommen hatte: so sagt mir, rechtschaffne Verehrer Gottes und Jesu, was ist unsre Pflicht? Was anders, als dieß Streitige vom Christenthume, als demselben außerwesentlich abzusondern;

dern; die ewig unwandelbaren in der Vernunft geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren als das wahre Christenthum, von allem andern zu scheiden, und die christliche Religionslehre nur in so fern als positiv zu betrachten und zu beschreiben, weil und in so fern wir beweisen können, daß diese ewigen Grundsätze aller wahren Religion in der Bibel enthalten, und von Jesu und seinen Schülern besonders in ihrer ganzen Vollständigkeit, Klarheit und Gewißheit ans Licht gebracht sind! Dann können wir erweisen, daß Gott durch Jesum gelehret und gewirkt, auf die auszeichnendste Weise gewirkt und sich uns geoffenbaret habe. Dann sind alle Quellen des Bösen in der christlichen Religionsanstalt verstopft; der Sektengeist und Sektenhaß weicht dann dem Geiste vorurtheilsfreyer Wahrheitforschung, dem Geiste der Eintracht und der Bruderliebe, und die christliche Kirche wird dann, was sie nach Gottes und Jesu Willen werden soll, ein Reich Gottes, worin alle, wie Jesus sagt, von Gott selbst belehret sind, nämlich durch die Stimme Gottes in der Vernunft und dem Gewissen; ein Reich Gottes, worin keine andre Auctorität, als Gottes Stimme gilt, die durch Jesum sprach, und die ein jeder, der es nur will, in seiner Vernunft und seinem Gewissen hören kann; eine allgemeine Lehr- und Bildungsanstalt, für alle Menschen aller Zeiten, auf jeder Stufe der Cultur, Religion und Tugend zu befördern. Wer unter uns mögte den Vorwurf vor Gott und Jesu auf sich laden, alles dieß Gute ferner zu hindern!

Wie

Wie der Charakter und die Lehre Jesu, und die Wirkungen seiner Lehre die Wahrheit einleuchtend machen, daß Gott sich durch Jesum geoffenbaret hat: so erhellt auch eben dieß endlich noch aus den Umständen, unter welchen sie in die Welt eingeführt wurde, und welche theils sich so vereinigen mußten, um dieselbe zu befördern, theils nicht absichtlich durch Menschenmacht, sondern durch die höhere Macht Gottes, die alles regiert, so verbunden wurden. Wären unter den Juden die messianischen Erwartungen und Hoffnungen nicht gerade zur Zeit Jesu so sehr lebhaft, und so allgemeinwirksam gewesen; wäre überhaupt nicht unter den Juden durch die Propheten der Glaube an einen einigen Gott, nebst den daraus folgenden vornehmsten Grundwahrheiten der Religion erhalten, und durch so manche Schicksale das jüdische Volk dem Hange zur Abgötterey entrissen worden; wären nicht die Römer damals die Beherrscher fast aller gebildetern Völker der Erde gewesen, und hätten nicht fast überall im römischen Reiche die Juden in zahlreichen Gemeinen zerstreut gelebt, so daß die Apostel allenthalben ehemalige Glaubengenossen fanden; wäre nicht durch die Aufklärung der Griechen und Römer auch unter Heiden schon mehr Licht verbreitet, und die Nichtigkeit der Abgötterey schon so vielen Menschen einleuchtend geworden; wäre die griechische Sprache damals nicht beynahe die allgemeine Sprache der gebildetern Völker gewesen und hätte nicht dieß alles die Ausbreitung der christlichen Religion erleichtert: so würde sie nicht haben statt finden können.

Dieß

Dieß alles würde nicht für eine Wirkung und Veranstaltung Gottes zu halten, es würde bloß als von Gott zugelassen zu betrachten seyn; wenn mit der christlichen Religion nicht die wesentlichen und unleugbar göttlichen Grundsätze aller wahren Religion unter den Menschen ausgebreitet worden wären. Aber da dieß geschehen, und unstreitig nach Gottes Willen geschehen; da durch die Ausbreitung des Christenthums der Grund zu einer allgemeinen wesentlichen Verbesserung der für das Heil der Menschheit, für Tugend und Glückseligkeit, so wichtigen und nothwendigen Religionsbegriffe gelegt ist: so erkennen wir mit Zuversicht in der unter solchen Umständen erfolgten Ausbreitung des Christenthums eine Wirkung und Veranstaltung Gottes.

Und sehen wir auf die Umstände des Lebens Jesu: so leuchtet eben dieß uns ein. Ich will nicht einmal daran erinnern, daß dem Leben des Menschen, von seiner Empfängniß und Geburt an, so viele Gefahren drohen; und man setze doch nur, daß Jesus früher gestorben wäre, ehe er sein Lehramt angetreten hätte, oder daß er in andre Geschäfte des menschlichen Lebens verwickelt, in einen andern Wirkungskreis gesetzt wäre: so vermißte die Menschheit alle die Wohlthaten, welche sie Gott durch ihn verdankt. — Ich will nur an die Hindernisse erinnern, die Jesus als Lehrer zu überwinden hatte, und die so groß, so zurückschreckend waren, daß sie einen weniger großen, edeln, und durch Vertrauen auf Gott, und durch deutliche Erkenntniß der Wahrheit und des Guten weniger gestärkten Geist, von dem

göttlichen Entwurf einer allgemeinen Religionsverbesserung abgehalten haben würden. Es kam bey diesem Entwurf auf nichts Geringers an, als einen Wahn zu stürzen, der auf Gottes Aussprüche zu bauen meinte, und welchen anzutasten den Wahngläubigen eine Empörung wider Gott, ein teuflisches Unternehmen schien, daher auch Jesus eines Bundes mit dem Teufel beschuldigt wurde. Diesem Wahne waren die sogenannten Gelehrten und Ausleger der heiligen Schriften, die angesehensten, und im Rufe vorzüglicher Heiligkeit stehenden, Lehrer und Richter des Volks ergeben, und sie drohten jedem, der sich ihm widersetzte, mit zeitlichen und ewigen furchtbaren Strafen. Den großen Haufen hatten sie durch den falschen Heiligenschein geblendet, den sie sich zu geben wußten, und durch denselben hatten sie die größte Macht im Lande. — Allein es kam nicht bloß darauf an, jenen Wahn zu stürzen; sondern auch und eben so sehr, zu verhüten, daß das Volk nicht in den entgegenstehenden Fehler, nicht vom Aberglauben zum Unglauben übergehe. Denn auch dieser Unglaube hatte eine große und glänzende Parthey unter den Juden für sich, und da das Volk keine andre Religion, als seinen Aberglauben kannte, so war nichts leichter, als daß dasselbe, wenn es seine Gottesdienste für nichtig erkannte, alle Gottesverehrung für unnöthig zu achten anfing. — Selbst die verhältnißmäßig bessern, religiösern Juden, waren auf Schwärmerey verfallen, die Jesus nicht billigen konnte, und wenn man bedenkt, wie schwer es ist, Schwärmer von ihrem Irrthume zurückzuführen,

ren, weil sie denselben für eine Stimme Gottes halten: so muß es einleuchten, wie sehr auch dieß unter den Juden herrschende Uebel der Schwärmerey, die Ausführung des Entwurfs Jesu hindern mußte.

Allein es waren auch durch Gottes Fürsehung unter dem jüdischen Volke Umstände veranstaltet, die unter diesem Volke es möglich machten, das Gelingen eines solchen Entwurfs vernünftiger Weise zu hoffen. Dahin gehört das durch Mosis Gesetz begründete Ansehen eines Propheten in Religionssachen. Wer im Namen des einigen Gottes sprach und zur Verehrung desselben aufforderte, wer keines Unrechts, keines Bösen und keines Irrthums überwiesen werden konnte, der war berechtigt unter demselben an Gottes Statt zu reden. Unter diesem Volke galt nach dem Gesetz die Stimme der Wahrheit, des Rechts und des Guten, als Gottes Stimme. Dahin gehört auch der Umstand, daß dem jüdischen Aberglauben doch der wahre Glaube an die Hauptlehren aller wahren Religion zum Grunde lag, und in seinen heiligen Büchern so deutlich enthalten war, daß derselbe nur gereinigt werden, daß der Stifter einer allgemeinen Religion unter diesem Volke sich auf die für göttlich erkannten Aussprüche älterer Propheten berufen durfte, die schon oft und ernstlich auf die Nichtigkeit aller Ceremonien gedrungen, und Rechtschaffenheit des Sinnes und Wandels, Menschenliebe und Treue in allen Pflichten, als das, was Gott eigentlich von den Menschen fordre, beschrieben hatten. Dahin gehörten endlich und vorzüglich die so sehr allgemeinen und lebhaften Hoffnungen des

Volks

Volks auf einen Messias, von welchem dasselbe auch eine Religionsverbesserung erwartete, und die diesem Volke schon geläufige Vorstellung von einem Reiche Gottes; eine Idee, die nur berichtigt und veredelt, nur vom Sinnlichen auf das Geistige, von der Erwartung eines Reiches irdischer Macht und Gewalt, zu Erwartungen eines Reichs der Wahrheit und der Tugend erhoben werden durfte, um für den Endzweck Jesu wirksam zu werden. Hier bedurfte es also nur eines Mannes, den Gott zu der Erkenntniß seines heiligen Willens und seines Endzwecks mit den Menschen leitete, und zu der Ueberzeugung, daß das von den ältern Propheten verheißne irdische Messiasreich dem Volke durch seine eigene Schuld nicht habe zu Theil werden können, daß vielmehr die Erwartung eines irdischen Messiasreiches für das Volk höchst verderblich, und daß es heilige Pflicht, daß es Gottes Wille sey, dasselbe von diesem Irrthum zurückzuführen; daß Gott aber dennoch wirklich sein Reich unter den Menschen stiften, und alle zu einer immer richtigern Erkenntniß und Verehrung seines Willens führen wolle. War er zu dieser Erkenntniß gelangt, war er überzeugt, daß Gott ihn zu derselben geleitet habe, und daß die Stimme der Pflicht, die ihm aufforderte, dieß Reich Gottes zu stiften, die Stimme Gottes in ihm sey: so war ihm sein göttlicher Beruf, sich für den Stifter und König des Reiches Gottes zu erklären, einleuchtend, und welchen allgemeinen Eindruck mußte diese Ankündigung auf ein Volk machen, welches vom Könige des Reiches Gottes so große, so glänzende Glückseligkeit erwartete.

Sollte also jemals eine allgemeine Religion gestiftet, sollten die Grundsätze derselben wenigstens bekannt gemacht, und als ein heiliges Kleinod für die Nachwelt aufbewahrt werden: so war dieß unter diesem Volke damals nur möglich, und recht sichtbar darauf von Gott vorbereitet. Wahrlich es bedarf der Wunder nicht, um uns zu überzeugen, daß Gott auf die ausgezeichneteste Weise in Jesu, mit Jesu, durch Jesum gewirkt habe! **Sein Charakter, seine Lehre, die Wirkungen derselben, und die Umstände der Einführung derselben in die Welt zeugen unwiderleglich dafür, daß sie von Gott, eine Offenbarung Gottes für die Menschheit ist!**

Von den Aposteln darf ich nun nur kurz reden. Auch **ihr Charakter** zeugt von ihrem göttlichen Beruf, denn er war eine treue und standhafte Nachahmung des Beyspiels Jesu, wie in allen Tugenden, so auch besonders in der gänzlichen und uneingeschränkten Gottergebenheit und Bereitwilligkeit, dem Gehorsam gegen Gott alles, selbst ihr Leben aufzuopfern. Frey von Eigennutz und Stolz und eitler Ehrbegierde, widmeten sie ihr Leben ganz der Ausbreitung der Lehre Jesu, und der Beförderung der Tugend und Glückseligkeit der Menschen als dem Endzweck dieser göttlichen Lehre. **Ihre Lehre** beweiset eben so deutlich ihren göttlichen Ursprung. Denn sie ist **Jesu Lehre**. Glauben an Jesum, und Tugend nach Jesu Lehre und Beyspiel, war der Inbegriff ihrer Forderung an die, welche Bürger des Reiches Gottes und Jesu werden wollten. Glauben forderten sie als Mittel, und als nothwendiges Mit-

tel, nämlich den rechten einigen Glauben, daß Jesu Lehre von der würdigen Verehrung Gottes wahr und göttlich sey, nach welcher Tugend allein den Menschen Gott wohlgefällig und ewig selig machen kann! Tugend aber forderten und beschrieben sie überall als den Endzweck des Glaubens, ohne welchen der Glaube todt und vergeblich sey. Sie banden sich eben so, wie Jesus, nie an eine gewisse Form der Lehre. Sie benutzten alle ältern religiöse Begriffe ihrer Zuhörer und Leser, als ein Mittel, daran ihre Ermahnungen zum Glauben und zur Tugend anzuknüpfen! Recht als hätten sie eine Ahnung von den traurigen Zänkereyen gehabt, die in der Folge über der Anhänglichkeit am Buchstaben ihres Unterrichts entstehen würden, setzten sie deutlich und tadelnd die Anhänglichkeit am Buchstaben als verwerflich, der Religion des Geistes entgegen, und drangen auf Einigkeit im Geiste, in christlicher Gesinnung, in brüderlicher Liebe und Eintracht. O! Ihr Edlen, die der Geist Gottes, der Geist des Eifers für Wahrheit, Tugend und Menschenwohl so sichtbar regierte! Blicket ihr auf so viele folgende Lehrer herab, die so ganz wider Jesus Willen und wider euren Willen, das Gesetz des Glaubens an den Buchstaben, der für jene Zeiten, nicht für alle Zeiten, geschrieben war, den Christen aufdrangen, und dadurch den göttlichen Geist der Lehre Jesu hinderten, schwächten, erstickten? Könnten selige Geister Thränen weinen, gewiß, ihr weintet über den verkehrten Gebrauch, den man von euren Schriften machte, heiße Thränen!

Ausgebreitet, sehr ausgebreitet und segenreich waren die Wirkungen der Lehre der Apostel. Sie beweisen es deutlich, daß Gott mit ihnen war! Von keiner bürgerlichen Gewalt unterstützt, vielmehr ungeachtet des heftigen und feindseligen Widerstandes der Juden, stifteten sie im ganzen römischen Reiche christliche Gemeinen, und breiteten sie überall, wohin sie kamen, die Lehre Jesu aus, bloß durch die göttliche Kraft der Wahrheit dieser Lehre unterstützt, die in ihrer ersten Lauterkeit und Einfalt gleich befriedigend für den Verstand und für das Herz war; bloß von Gott unterstützt, der in dem Geiste des Menschen den Durst nach Wahrheit und besonders nach religiöser Wahrheit erweckt, und damals diesen Durst bey allen bessern Menschen durch die Zeitumstände, durch den elenden Zustand, worin sich die Religionserkenntniß, in Vergleichung mit allen übrigen Wissenschaften und Kenntnissen, damals unter den Menschen befand, sehr stark erweckt hatte; unterstützt endlich durch die urspüngliche Form dieser geistigen Religion, bey welcher die Form nicht als etwas Wesentliches angesehen, sondern diejenige Form religiöser Begriffe, welche ein Christ hatte, so fern sie nur nicht den wesentlichen Christenthumslehren widersprachen, beybehalten wurde, so daß bey der Freyheit und Verschiedenheit der Meynungen über andre Gegenstände, sich alle leicht zur Einstimmung in die drey Hauptsätze verbanden, daß ein einiger Gott, daß Jesus der einzige König des Reiches Gottes, und Tugend allein würdige Verehrung Gottes und der Weg zu ewiger Selig-

keit

keit sey. Die Apostel wollten nicht Herren oder Gebieter des Glaubens und Gewissens der Christen seyn; sondern nur durch vernünftige Vorstellungen ihre Ueberzeugung, ihren Beyfall, ihre Tugend, Zufriedenheit und Freude befördern; und wahrlich solche Lehrer finden bey den bessern Menschen immer Herz und Ohren offen. Vorzüglich aber unterstützte Gott auch die Kraft ihres Unterrichts durch ihren vortreflichen Wandel durch das Beyspiel ihrer edeln Tugend, zu welcher er sie durch Jesu Lehre und Beyspiel gebildet hatte. So frey von Eigennutz, von Habsucht, Stolz und Ehrsucht; so ganz durchdrungen von inniger Liebe zu Gott und zu den Menschen; so beständig nur damit beschäftigt, Besserung, Tugend, Zufriedenheit und Glückseligkeit unter ihren Mitmenschen zu befördern, mußten sie sich die Achtung und Liebe aller nicht ganz verdorbenen Menschen erwerben! Es mußte einleuchten, daß Gott sie durch Ehrfurcht für seinen heiligen Willen leite, daß Gott durch sie lehre und wirke, daß Gott ihre Bemühungen segne. Denn Gott selbst forderte jedermann durch die Stimme der Vernunft und des Gewissens zur Achtung für die Vortreflichkeit ihrer Lehre und ihres Wandels auf.

In Absicht der Umstände endlich, unter welchen die Apostel sobald der Lehre Jesu unzählige Bekenner gewannen, leuchtet eben so klar die Veranstaltung Gottes uns ein. Diese Umstände sind schon vorher in der Abhandlung von Jesu göttlichem Beruf erwähnt. Sie hatten diese Umstände nicht herbeygeführt und zusammengeordnet. Die Fürsehung Gottes hatte längst auf die große Veränderung in

den Religionsbegriffen vorbereitet, die nun erfolgte. Früher, als sie es sonst gewagt hätten, gab ihnen Gott Winke und Antriebe, unter ehemaligen Heiden die Lehre Jesu auszubreiten; theils durch das von Heiden geäußerte Verlangen nach derselben, theils, wie Paulus, durch den Haß der Juden gegen ihn, der ihn unter Juden die Lehre Jesu auszubreiten hinderte; und eben diese Umstände und die Bereitwilligkeit der Heiden, die Lehre Jesu anzunehmen, erhellten, erweiterten und schärften ihre Einsichten in die eigentliche Bestimmung der Lehre Jesu, eine allgemeine Religion für alle Menschen aller Zeiten und Völker zu werden. Sehen wir auf die folgenden Zeiten, und auf die **Umstände**, unter welchen sich bis auf unsre Zeiten, das Christenthum erhalten und wirksam bewiesen hat: so bemerken wir zwar 1) bis auf die Zeiten der Reformation meistens **Umstände**, die in der Verdorbenheit, Rohheit und Unwissenheit der Menschen ihren Grund hatten, und unter welchen das Christenthum in den Köpfen der Menschen vielfältig verunstaltete Formen annahm. Aber es leuchtet uns ein, daß das Christenthum nicht an diesen Umständen Schuld war; sondern daß der schlechte Charakter der Menschheit jener Jahrhunderte die Ursache der Verunstaltung des Christenthums gewesen sey. **Luxus, Despotismus und der Hang der Zeitphilosophie zur Irreligiosität**, verschaften in den drey ersten christlichen Jahrhunderten, der Sinnlichkeit ein unmäßiges Uebergewicht über die Vernunft, und erregten Gleichgültigkeit gegen Geistesbildungen und gegen alles, was nicht unmittelbarer Sinnengenuß

nuß war; oder nicht als ein nothwendiges Mittel dazu führte. Daher der Verfall der Wissenschaften und zugleich der erste Verfall des Christenthums in den drey ersten christlichen Jahrhunderten; denn der letztere war, wie oben gezeigt ist, eine Folge der Vernachlässigung der Pflicht, die Religionsbegriffe des Volks zu cultiviren, und des allgemeinherrschenden Aberglaubens oder Unglaubens. Noch größer mußte dieser Verfall natürlich in der Folge werden, je mehr der Aberglaube die Oberhand erhielt, und je mehr rohe Völker Christen wurden. Allein die Fürsehung veranstaltete doch auch 2) Umstände, die auf eine Verbesserung vorbereiteten. Dahin gehören die von den Chalifen errichteten und begünstigten gelehrten Bildungsanstalten; der Eifer Carl des Großen für die Beförderung bessrer Einsichten; die Versuche der Scholastiker, über Religionsbegriffe zu philosophiren; die lebhafte Unzufriedenheit der Mystiker mit den kalten spitzfindigen Lehrformeln, ohne Kraft und Nutzen für den Verstand und das Herz; die von Zeit zu Zeit sich laut und vernehmlich erhebende Stimme unerschrockner Zeugen der Wahrheit, welche meistens nur ein gewaltsamer Tod, der den Eindruck der Wahrheit, die sie vorgetragen hatten, in den Gemüthern der Menschen noch verstärkte, zum Schweigen nöthigen konnte; die Bildung und fortwährende Erhaltung ganzer Gesellschaften von Freunden einer freyen und reinern Gottesverehrung, und besonders der Waldenser, Wicleffiten und Hussiten; der erneuerte Eifer der Regenten für die Beförderung des Studiums der Wissenschaf-

ten, Begünstigung der Gelehrten, und Stiftung vieler Universitäten; die Erfindung der Buchdruckerkunst; die Flucht so vieler gelehrten Griechen nach den Abendländern Europens, und der neuerwachte große Eifer für das Studium der classischen Schriften der Griechen und Römer, die jene Gelehrten zum Theil mitgebracht, zum Theil richtiger schätzen gelehrt hatten, und deren Studium durch die erfundene Buchdruckerkunst erleichtert, bald mehrere Gelehrte zu ausgezeichneter Geistesbildung erhob.

Allein auch 3) während dieser Periode des allmähligen und immer tiefern Verfalls des Christenthums, war dasselbe für die Völker, die dasselbe angenommen hatten, eine wohlthätigere Bildungsanstalt, als jemals eine heidnische Religion gewesen war, oder für diese Völker gewesen seyn würde. Man ist in unsern Zeiten oft zu partheyisch bey der Darstellung der heidnischen Religionen verfahren, welche die neubekehrten Völker mit der christlichen vertauschten. Man hat oft deutlich sich es merken lassen, daß die Bekehrung der heidnischen Völker zum Christenthum dieselben eher verschlimmert, als verbessert habe. Dieß ist aber gewiß eben so wenig gerecht, als die ehemalige partheyische Herabwürdigung jeder andern Religion, und die Blindheit gegen die Mängel der christlichen Volksreligion. Gewinn war immer der Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum für die Völker; wenn er auch nicht gleich so sichtbar und so sehr groß war. Gewinn war der Uebergang vom Polytheismus zum Glauben an einen einigen Gott, der die Menschen erst der höchsten, wür-

würdigsten und vernünftigsten Begriffe von Gott fähig macht, und allein den festen Grund zu einem allgemeinen Bruderverein unter den Menschen, den die Vernunft ja so laut und dringend fordert, legen kann. Gewinn war der Glaube an einen allmächtigen, allwissenden, allgütigen, heiligen und gerechten Gott, den Vater und Richter der Menschen, und an seine sich über alles erstreckende Fürsehung! Gewinn war der feste Glaube an Unsterblichkeit und an eine gerechte Vergeltung des Guten und Bösen! In diesen Religionswahrheiten wurden neue Belehrungen den Völkern mitgetheilt, als ein Saame, aus welchem sich nach und nach wohlthätige Keime der Geistesveredlung entwickeln sollten. Durch die Annahme dieser Wahrheiten wurden sie fähig, Mitbürger eines allgemeinen Reiches Gottes unter den Menschen zu werden; wozu sie noch nicht fähig gewesen waren. Wir müssen uns nur die langsamen Fortschritte der Menschheit zur völligen freyen Anwendung dieser Wahrheiten nicht befremden lassen. Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, der alles nur durch Selbstthätigkeit werden kann, was er werden kann und soll, und sich selbst die Mittel nützlich machen muß, die für ihn da sind, daß die Menschheit nur langsame Fortschritte zu ihrer allgemeineren Vervollkommnung machen kann. Wie lange hat es nicht gewährt, ehe nur erst der Glaube an einen einigen Gott der allgemeinere Glaube der Völker geworden ist, die sich jetzt zu demselben bekennen! Wie viele Völker sind selbst jetzt der Vereinigung mit uns in der Anerkennung dieser Grundwahrheit aller wah-

ren Religion noch nicht fähig geworden! Wahrlich noch unendlich weit ist die Menschheit von dem Ziele entfernt, dem sie entgegenstrebt; von der Vereinigung in der Anerkennung der Wahrheiten und leitenden Grundsätze, welche die Regel alles vernünftigen Denkens und Handelns seyn sollten! Darf es uns denn wundern, daß es zwey Jahrtausende bedurfte, ehe das Christenthum zu einer ungehindertern Wirksamkeit in den Gemüthern der Menschen gelangen konnte? Und wer weiß, ob im Jahr 2000 n. C. G. nicht nur noch ein kleiner Theil der Christen zur völlig deutlichen Einsicht in das, was das Christenthum seyn kann, und also auch nach Gottes Willen seyn soll, gelangt ist? Es giebt der Hindernisse der schnellern Fortschritte der Menschheit zur Vereinigung in der Anerkennung und Befolgung dieser Wahrheiten so viele, die doch alle in der Selbstthätigkeit und Beschränktheit des menschlichen Geistes ihren Grund haben. So lange die Wahrheit noch nicht ganz und vollkommen erkannt ist, giebt es noch immer neue Abwege, immer neue Zweifel und Bedenklichkeiten, immer neue scheinbareinladende Reizungen, weiter vorzudringen und tiefer zu forschen, für den sie suchenden Geist! Aber der leitenden Geister jedes Zeitalters giebt es immer nur wenige. Die meisten lassen sich nur leiten und sind nur fähig, gewisse Grundsätze zu Regeln ihres Denkens und Verhaltens anzunehmen; selten aber vermögen sie, diese anders aufzufassen, als mit einer mehr oder wenigern versinnlichenden unreinen Beymischung. Immer bleibt es daher Gewinn für die Menschheit, wenn wichtige

und

und zum Heil der Menschheit gereichende Wahrheiten unter derselben allgemeiner ausgebreitet werden; sey es auch mit einer Beymischung von mannigfaltigen Irrthümern! — Und bringt man nun dabey noch in Anschlag, was, wie oben bemerkt ist, die christliche Sittenlehre zur Milderung der Rohheit, Wildheit und Grausamkeit, zur Beförderung der Liebe und Eintracht, der Menschlichkeit, Friedsamkeit, Keuschheit, Mildthätigkeit, Barmherzigkeit, Feindesliebe und so vieler andern schönen Tugenden unter den christlichen Völkern gewirkt hat: so muß es einleuchten, daß der Uebergang so vieler heidnischen Völker zum Christenthum, als ein Fortschreiten der Menschheit vom Schlechtern zum Bessern, als nach Gottes Willen geschehen betrachtet werden müsse; wenn gleich die Mittel meistens gar nicht nach Gottes Willen gewählt waren, durch welche dieser Uebergang befördert wurde. Aber Gott lenkt auch die verkehrten und bösen Handlungen der Menschen zum gemeinen Wohl! —

Endlich 4) in der Periode, die mit der Reformation ihren Anfang genommen hat, wird uns die Mitwirkung der Fürsehung zur Beförderung der richtigern Erkenntniß des ächten Christenthums und einer wohlthätigern Wirksamkeit desselben zur Veredlung der Menschen, noch einleuchtender. Wir erkennen dieselbe in der Gerechtigkeit des Unternehmens, ein Joch abzuwerfen, welches eins der größesten Hindernisse der Geistesfreyheit und Geistesveredlung der Menschen war; in der Reinheit der Quelle, woraus der edle Unwille entsprang, der Luthern zur ersten öffent-

öffentlichen Bestreitung des Ablaßhandels drang; in dem geringen unscheinbaren Anfang einer Begebenheit von so großen Folgen; in dem Drange der Umstände, der Luthern immer weiter und weiter zu gehen nöthigte, als er vorhin zur Absicht hatte; in dem großen Beystande, den er nebst seinen Freunden bey Fürsten und Völkern fand; in den vielfältigen Hindernissen, die der Unterdrückung der kaum entstandenen Parthey der Protestanten im Wege waren; in der unerwarteten Wendung der Begebenheiten, die, als alles für die Protestanten verloren zu seyn schien, auf einmal ihnen die Oberhand, und einen sichern Frieden verschafte; in dem eben so merkwürdigen Ausgang des zur Unterdrückung der Protestanten abzielenden dreyßigjährigen Krieges, und in den vergleichungsweise erstaunenden Fortschritten, welche die Bildung und Veredlung des menschlichen Geistes unter den Protestanten, und besonders seit der Mitte dieses Jahrhunderts gemacht hat, seit dem die Grundsätze des Protestantismus oder der freyen Forschung nach Wahrheit, und eignen Untersuchung in Sachen des Glaubens und der Religion, allgemeiner, ungehinderter und mit reiferer Einsicht wieder angewendet zu werden angefangen haben. Es fehlt also nicht an hinlänglichen Gründen, die wir der gesunden Vernunft eines jeden Menschen einleuchtend machen, und womit wir beweisen können, daß Gott sich durch Moses und die Propheten, und besonders durch Jesum und die Apostel, auf eine ausgezeichnete Weise geoffenbaret, durch sie gelehret und gewirket, und durch Jesum sein Reich unter den Menschen gegrün-

det,

det, oder eine Lehranstalt gestiftet habe, worin die allgemeinen Grundsätze aller richtigen Erkenntniß und würdigen Verehrung Gottes, zum Heile aller Menschen ohne Unterschied der Völker, bekannt gemacht sind, und immer weiter ausgebreitet, und immer vollkommner angewendet werden sollen, damit immer mehrere Menschen zu Bürgern des Reiches Gottes, des Reichs des Wahrheit und der Tugend gebildet werden sollen. Wir müssen daher auch künftig mit diesen Gründen den Beweis einer göttlichen Offenbarung zum Heil der Menschen führen. Wir müssen uns nicht damit begnügen, zu behaupten, es sey möglich, daß Gott hiebey gewirkt habe. Wir müssen die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung gegen jedermann vertheidigen, und auffordern, entweder diese Gründe zu widerlegen, oder mit uns darin einzustimmen, daß es vernunftwidrig sey, die Wahrheit zu verwerfen, daß Gott durch Moses und die Propheten auf die Stiftung seines Reichs unter den Menschen vorbereitet, und durch Jesum sein Reich unter den Menschen wirklich gestiftet habe!

## Sechster Abschnitt.

# Verhältniß der Bibel zur göttlichen Offenbarung.

Aus den Bemerkungen, die bisher über den Begriff und Beweis einer göttlichen Offenbarung gemacht sind, ergiebt sich von selbst die Beantwortung der Frage: **Was in der Bibel als geoffenbarte göttliche Lehre zu betrachten sey?** Denn, können Wunder gar keine göttliche Offenbarung beweisen; gehören die Begriffe von Wundern vielmehr zu den Zeitbegriffen des Alterthums, die keine allgemeine Gültigkeit haben; kann eine göttliche Offenbarung, und überhaupt eine göttliche Wirkung in einem Menschen, nur aus seinem Charakter und aus seiner Lehre erkannt werden: so muß auch in der Bibel **die Beschaffenheit des Inhalts der einzelnen Sätze** allein es entscheiden, ob in denselben **eine göttliche Wahrheit**, oder **eine menschliche Zeitvorstellung** enthalten sey. Wir müssen prüfen, **alles prüfen**, nach dem Ausspruch Paulus, **und das Gute behalten.** Die Bibel ist **die Sammlung der zuverlässigsten Nachrichten**, welche uns von der Geschichte und Lehre der Männer aufbehalten sind, deren Gott sich als Mittelspersonen bedient hat, um die richtigere Erkenntniß und würdige Verehrung seines Willens unter den Menschen zuerst einzuführen und zu befördern. Daß die biblischen Bücher als Zeugen

für

für diese Thatsache, hinlänglich glaubwürdig sind, das kann auf eine befriedigende Art erwiesen werden. Daß sie noch mehr seyn, daß Gott auf eine übervernünftige und unbegreifliche Weise auf die Verfasser derselben gewirkt habe, das kann theils nach der Natur der Sache nicht bewiesen werden, weil wir von keiner Begebenheit in der Welt zu beweisen vermögen, daß sie nur durch eine der Vernunft unbegreifliche unmittelbare Wirkung Gottes möglich, und daher eine solche Wirkung Gottes anzunehmen sey; theils sagen uns die biblischen Bücher selbst nur, **daß Gott durch ihre Verfasser gewirkt**, und wie und bey welcher Gelegenheit sie sich einer göttlichen Wirkung bewußt geworden, von einem göttlichen Antriebe erweckt worden sind, nicht aber, **wie Gott gewirkt habe.** Sie schreiben alles in der Welt, was sie Gott zuschreiben, einer unmittelbaren Wirkung Gottes zu, und geben dadurch deutlich zu erkennen, daß sie damit nicht lehren wollen, **wie** Gott gewirkt habe; sondern nur, **daß** Gott gewirkt habe; indem sie auch das als unmittelbar von Gott gewirkt beschreiben, was nach ihrer eignen Lehre Gott nicht unmittelbar wirken kann, weil er es nicht wollen kann, z. B. die Uebel und das Böse in der Welt; oder was, nach allgemeiner und unleugbarer Erfahrung, Gott nicht unmittelbar wirkt, z. B. die Entstehung und Beschaffenheit alles dessen, was in der Zeit entsteht und geschieht. Zudem gestattet der Inhalt der Bibel es uns nicht, sie für ein Werk einer unmittelbaren göttlichen Eingebung und Mittheilung zu halten. Denn diese könnte sich die Vernunft gar

nicht anders denken, als nur als die Ursache der vollkommensten, deutlichsten, bestimmtesten, allem möglichen Mißverstande, und aller möglichen Zweydeutigkeit vorbeugenden Mittheilung der göttlichen Wahrheit, durch die für alle vernünftige Menschen angemessensten Zeichen. Denn Gott, als unmittelbar wirkend gedacht, kann durch seinen allmächtigen Willen, der nur das Beste wollen, auch nur als das Beste unter allem Möglichen wirkend gedacht werden. Diesem Begriff aber entspricht der Inhalt der Bibel nicht, und dagegen entspricht er vollkommen dem Begriff von einer bloß von einem jeden Verfasser, nach seiner natürlichen Fähigkeit, und nach seinem besten Wissen und Vermögen, gewählten Vorstellungsart, und Einkleidung der vorgetragenen Lehren. Das Unterscheidende, und was der Bibel ihren hohen Vorzug giebt, selbst vor Werken, die, in Absicht der Kunst der Darstellung, sie weit übertreffen, das ist die lautre, herrschende, überall hervorleuchtende Religiosität ihrer Verfasser, und ihr Zweck, diese, und eine richtige Erkenntniß Gottes, auch bey andern zu bewirken. Mit einem Worte, die unmittelbare Richtung des ganzen Inhalts auf den Endzweck, auf welchen das Bestreben aller Menschen gerichtet seyn sollte, auf Gehorsam gegen Gott; und dabey die Vortreflichkeit des vornehmsten Theils ihres Inhalts, in welchem ein jeder guter und an Gott glaubender Mensch die Stimme seiner eigenen Vernunft und seines Gewissens, die Stimme Gottes an alle Menschen hört. Es ist aber unverkennbar, daß die Form des Inhalts, Vorstel-

stellungen und Einkleidung der Vorstellungen ohne Unterschied, das Gepräge menschlicher Schwachheit und Beschränktheit an sich trägt. Dieß kann die heilige Achtung für die göttliche Wahrheit in der Bibel so wenig hindern, so wenig die Bemerkung der Beschränktheit und Schwäche meiner Vernunft mich hindern kann, in der Stimme meiner Vernunft und meines Gewissens, mit heiliger Achtung die Stimme Gottes, meines Schöpfers zu hören; oder so wenig die allgemeine Schwäche und Beschränktheit menschlicher Einsicht und Vernunft nicht hindern kann, die allgemeinen Vernunftgrundsätze aller wahren Religion, und den Unterricht der allgemeinen Menschenvernunft von dem, was recht und gut, oder unrecht und böse sey, für göttliche Wahrheit zu erkennen, deren Einsicht der Schöpfer der Vernunft und aller vernünftigen Menschen durch die Vernunft nach und nach befördert hat. Vielmehr wird die Bibel, anstatt daß sie vorhin bloß ein Gegenstand einer blinden, aus blindem Glauben entspringenden, und daher unsichern und leicht zu vernichtenden Verehrung war, nun erst der Gegenstand einer vernünftigen, unvergänglichen, auf unerschütterlichen Gründen beruhenden Verehrung. Wir können nicht bloß behaupten, die Bibel könne göttlich seyn, und uns freuen, daß man uns dabey läßt; sondern wir können behaupten: die Lehre der Bibel von Gott und Gottes Verehrung durch Rechtschaffenheit und Tugend müsse allgemein für göttlich erkannt werden!

Alles also, was dem Verstande, der Vernunft und dem Gewissen jedes Menschen als allgemein gültige Religionswahrheit einleuchtend gemacht werden kann, und jedem wohlunterrichteten Menschen durch sich selbst als wahr und verbindlich einleuchtet, ist in der Bibel, wo und wie es in derselben sich findet, die eigentliche geoffenbarte göttliche Lehre. Hingegen alles Uebrige, was der allgemeinen Menschenvernunft nicht als eine allgemeingültige Wahrheit einleuchtet, aber von den Menschen auf einer gewissen Stufe der Cultur für wahr gehalten wurde, gehört nicht zu der göttlichen Lehre in der Bibel; sondern zu der menschlichen Vorstellung und Einkleidung derselben.

Die Auslegung der Bibel hat, nach diesen Grundsätzen eingerichtet, keine Schwierigkeit. Es gelten 1) für dieselbe die Regeln der allgemeinen, grammatischen und historischen, Auslegungswissenschaft, eben so, wie bey jedem andern Buche. Demnächst hat 2) jedes Buch der Bibel seine Specialhermeneutik, welche die Kenntniß des Verfassers, seines Charakters, seiner Geistesbildung, seiner eigenthümlichen Schreibart, seiner Religionseinsichten und Religionsmeynungen, vorausseßt und den Sinn finden lehrt, den der Verfasser mit seinen Worten bezeichnen wollte; indem man zugleich sich mit den ersten Lesern, für welche das Buch geschrieben ward, mit ihrem Genius, ihrer Denkart, ihrer Sprache, ihren Sitten, Meynungen, Umständen, Tugenden und Lastern; und endlich theils mit dem Hauptzweck

des

des ganzen Buchs, theils mit dem besondern Zweck jedes einzelnen Abschnitts und Satzes, theils mit den möglichen Bedeutungen jedes Wortes, sorgfältig durch Benutzung aller Zeugnisse und innern Merkmale bekannt macht, um aus diesem allen auf die nothwendige und einzige richtige Erklärung jedes Wortes und Satzes zu schließen. Dazu kommt 3) die philosophische Beurtheilung des gefundenen Inhalts eines Satzes, ob er eine allgemeine Wahrheit oder eine Zeitvorstellung, oder eine Zeitvorschrift, und wie er zu bestimmen, zu fassen und anzuwenden sey, um ihn für Menschen unsrer Zeiten, zur Belehrung, zur Warnung, zur Erweckung zum Guten, zum Trost, zur Beruhigung, zur Stärkung im Vertrauen und im Gehorsam gegen Gott anzuwenden. Auf diese Weise kann der so unvergleichlich vortrefliche Schatz göttlicher Wahrheit überall richtig aufgesucht, und dem Willen Gottes gemäß angewendet, und die Bibel stets in der ihr gebührenden Achtung, als die Erkenntnißquelle geoffenbarter göttlicher Wahrheit erhalten werden. Denn überall, wo ich in der Bibel die Religionswahrheiten und Religionsvorschriften finde, die Gott allen Menschen durch die Vernunft und das Gewissen lehrt, da bezeugt mir die Bibel, daß Gott einst vor Jahrtausenden schon diese Wahrheiten und Vorschriften durch jene Mittelspersonen seiner weisen und gütigen Fürsehung, die er früher, als die meisten andern Menschen, zur richtigen Erkenntniß und lebendigen Ueberzeugung von diesen Wahrheiten und Vorschriften geleitet hatte, bekannt gemacht; daß Gott durch diese Männer zuerst vor-

züglich den allgemeinern lebendigen Glauben an diese Lehren unter den Menschen befördert, oder sie den Menschen geoffenbaret habe; und daß auch ich insbesondre der Lehranstalt, die Gott durch diese Männer gestiftet, dem Unterricht, den Gott durch diese Männer ertheilt habe, es verdanke, daß ich von Kindheit auf zu der richtigen Erkenntniß dieser Wahrheiten, zu einem lebendigen Glauben an dieselben, und zur Erfahrung ihrer wohlthätigen Wirkungen auf meine Besserung, Veredlung, Stärkung zu allem Guten, Beruhigung in allen Leiden des Lebens, und wahren Glückseligkeit gelangt bin. Die Bibel erinnert mich stets an Gott, den heiligen Urheber dieser Lehren, weil sie die Geschichte der göttlichen Anstalten zur Beförderung wahrer Religion unter den Menschen enthält, und hält mir daher jede allgemeine Religionswahrheit der Vernunft, und jede Forderung des Gewissens, als eine göttliche Wahrheit und eine göttliche Forderung in ihrer ganzen Heiligkeit vor. Darum ist die Bibel in der That der allergrößte und kostbarste Schatz für die Menschheit; ein Buch, dessen Werth für Religiosität, Tugend und Menschenwohl, den Werth jedes andern Buches weit übertrifft. Es giebt nur eine zuverlässige Sammlung von Nachrichten von der Geschichte und Lehre der Männer, von welchen die Menschheit, unter Gottes Leitung und Mitwirkung, ihre richtigern Begriffe von Gott und Gottes Willen erhalten hat, und diese ist in der Bibel enthalten. Es ist endlich einmal Zeit, alles aus dem Wege zu räumen, was den wohlthätigen Gebrauch der Bibel bisher gehindert oder doch erschwert hat!

Denn

Denn auch für den Andachtsgebrauch, für die häusliche Erbauung jedes Christen, wird die Bibel erst dann alles werden, was sie werden kann, und nach Gottes Willen werden soll; wenn ein jeder zu einem solchen recht vernünftigen Gebrauch derselben angeführt wird. Anstatt daß bey dem größern Theil der Christen der Glaube an den Buchstaben in der Bibel in vieler Hinsicht den freyen Gebrauch ihres Verstandes und ihrer Vernunft zum eigenen Nachdenken über Wahrheit und Pflicht gehindert; die abergläubige Furcht vor bösen Geistern, den Hang zu Wundersucht und Wahrsagerey, und Sectengeist und Sectenhaß genährt hat, wird der vernünftige Glaube an den Geist der Bibel das eigene vernünftige Nachdenken und die eigne Prüfung der Wahrheit, und dadurch wahre, eigne, feste und lebendige Ueberzeugung befördern, und vor schädlichem Aberglauben sichern. Wo die innre Stimme seiner Vernunft und seines Gewissens dem Inhalt der Bibel Beyfall giebt: da wird er mit Ehrfurcht in derselben die Stimme Gottes hören. Bey andern Stellen, die er nicht versteht, wird er immer sich erinnern, daß diese Bücher nicht zunächst für ihn geschrieben sind, und was ihm nicht als Wahrheit oder Pflicht einleuchtet, wird er als nicht für ihn, und nach seinen Begriffen und Einsichten, sondern als für die ersten Leser und nach deren Begriffen und Einsichten geschrieben, ansehen, und darüber nachdenken, wie er sich dieses jetzt deutlicher und richtiger vorstellen könne. So wird künftig immer der Verstand, die Vernunft und das Gewissen durch das Bibellesen geübt und geschärft werden!

Beym Unterricht der Jugend wird der Lehrer sie zuerst die Gründe deutlich einsehen lehren, durch welche die Vernunft uns von einer jeden Religionswahrheit überzeugt; und dann wird er dieselbe mit den deutlichsten und kraftvollsten Stellen der Bibel auch bekannt machen, und sie ermuntern die Kernsprüche ihrem Gedächtniß einzuprägen, die es beweisen, daß Gott durch die Verfasser der Bibel diese Wahrheit schon vor Jahrtausenden geoffenbaret habe. So wird der Glaube fernerhin nicht auf bloße Auctorität der Bibelsprüche, sondern auf eigne Einsicht und Ueberzeugung gegründet; aber dieser Vernunftglaube wird durch die Bibel zu einem festen lebendigen Glauben an göttliche Wahrheit erhoben, und durch das Andenken an Gott, den Urheber unsrer Vernunft und aller Religionswahrheiten, geheiligt und gestärkt werden, wahre Tugend, festes Vertrauen zu Gott bey derselben, und Freudigkeit in Erfüllung aller, auch der schwersten Pflichten, zu wirken!

## Siebenter Abschnitt.

## Unterschied des Christenthums und des Naturalismus und Verhältniß beyder unter einander und zum Wohl der Menschheit.

Man hat lange, und zum Theil noch zu unsern Zeiten, diejenigen mit dem Namen der Naturalisten benannt, welche den Glauben an den göttlichen Beruf Jesu und an die göttliche Wahrheit seiner Lehre

nicht

nicht auf Wunder gründen wollten. Dieß ist schon deswegen ungerecht, weil der Name als Sectenname gegeben wird, und von Sectengeist und Sectenhaß zeuget, und die für Nichtchristen erklärt, die doch in ihrem Gewissen überzeugt sind, wahre Christen zu seyn, und sich für Christen erklären. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß es zwischen Wundergläubigen und Naturalisten noch einen Mittelweg giebt, den diejenigen betreten, die an eine göttliche Offenbarung durch Moses und die Propheten, durch Jesum und die Apostel glauben, wenn sie gleich nicht an Wunder glauben. Ich will daher den Unterschied zwischen einem Naturalisten, Rationalisten und Christen, zuletzt noch ins Licht setzen.

Ein Naturalist ist derjenige, der bloß natürliche Religion annimmt und für wahr hält. Er erkennt keine andre Offenbarung Gottes, als die allgemeine Offenbarung Gottes durch die Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt. Die Vernunft, und eine vernünftige Betrachtung der Natur der Welt und der Menschen, ist nach seiner Meynung die einzige Ursache aller Religion. Die Religion hält er also bloß für ein Werk der Menschen, oder doch in keinem andern Sinne für ein Werk Gottes, als in welchem der Leib jedes Menschen und alles in der Welt ein Werk Gottes ist. Er verwirft alle besondre Offenbarung Gottes. Moses und die Propheten, Jesus und die Apostel, gelten ihm, wenn er sie nicht etwa gar für Schwärmer oder Betrüger hält, doch für nichts mehr, als andre Lehrer, die weniger vielleicht, oder doch nicht mehr, als ein Sokrates, zu achten sind.

Der Rationalist unterscheidet sich vom Naturalisten dadurch, daß er die reine praktische Vernunft allein für die Quelle aller Religion erklärt, und, wenn er auch etwa die theoretische Vernunft als Richterinn über die Wahrheit und die Gründe der Postulate der praktischen Vernunft gelten läßt, doch Natur und Vernunft einander entgegensetzet, und deswegen alle Erkenntniß Gottes aus Betrachtung der Natur verwirft. Wie er überhaupt den Glauben an Gott nur als ein Postulat der praktischen Vernunft, das ist, als moralische Idee fordert, sehr ernstlich aber erinnert, daß die Vernunft dem Objekte der Religion keine Realität außer der Idee zusichern könne: so behauptet er auch, daß sich gar keine Offenbarung erweisen lasse, aber doch der nun einmal vorhandene Glaube an Offenbarung praktisch erlaubt geachtet, und als Leitmittel zum reinen Vernunftglauben genutzt werden könne, wie von griechischen und römischen Weltweisen ehemals der Glaube an die Mythologie der Griechen und Römer moralisch benutzt sey. Weil nun der größre Theil der Christen einmal den Glauben an unmittelbare Offenbarung hat: so nimmt er diesen Glauben als einen Volksglauben an, und lehrt demselben unvermerkt eine Deutung unterschieben, die mit Principien reiner Vernunft vereinigt werden kann. Er macht es gerade, wie die Weltweisen zu den Zeiten der Geburt Christi. Weil er das Daseyn Gottes bloß als eine Hypothese ansieht, die sich theoretisch weder erweisen, noch widerlegen lasse; Religion aber doch, um der Schwachheit der Menschen willen zu moralischem Behuf für nö-

nöthig hält: so läßt er das Volk glauben, was es will, und meint mit der praktischen Vernunft, und dem kathegorischen Imperativ alles auszurichten, was zum moralischen Heil der Menschheit nöthig ist.

Beyde also erkennen weder eine mittelbare, noch eine unmittelbare Offenbarung Gottes durch Christum für erweislich. Der Unterschied zwischen Naturalisten, Rationalisten und Christen, ist also nicht darin zu setzen, daß eine unmittelbare und übernatürliche Offenbarung Gottes durch Christum für unerweislich erklärt wird; sondern darin, daß jene überall keine besondre Offenbarung Gottes durch Christum für erweislich erklären, die der Christ als erweislich annimmt.

Wesentlich gehört nach der Bibel nur der Glaube zum Christenthum, daß Jesus sey Christus der Sohn Gottes, daß Jesus von Gott gesandt, daß seine Lehre göttlich sey. Jesus hat die ewigen Grundsätze aller wahren Religion, zu deren Erkenntniß Gott ihn geleitet hatte, vorgetragen. Diese hat er für die Hauptsache in seiner Lehre erklärt. In allen andern Sätzen, worin er diese Grundsätze vortrug, und sich für den von Gott berufenen Stifter einer allgemeinen Religion, oder eines Reiches Gottes erklärete, richtete er sich nach der Denkart seiner Zeit. Jene ewigen Wahrheiten sind also auch das Wesen des wahren christlichen Glaubens. In welchem Sinne sich aber Jesus den Sohn Gottes nenne, wie Jesus von Gott gesandt, wie seine Lehre göttlich sey, das ist im neuen Testamente wenigstens exegetisch zweifelhaft; wenn nicht vielmehr nach meiner innig-

sten Ueberzeugung es klar ist, daß Jesus alle diese Ausdrücke in einem begreiflichen Sinne, den sie nach dem Sprachgebrauch jener Zeit haben können, verstanden wissen wollte. Wie ganz anders hätte Jesus lehren müssen, wenn er in solchen Ausdrücken unbegreifliche Geheimnisse hätte lehren wollen? Wie bestimmt würde er absichtlich sich darüber erklärt haben? Und doch finden wir in den drey ersten Evangelien nichts zur Erklärung des Begriffs Sohn Gottes! Er wird ganz gleichbedeutend mit Christus gesetzt! Die Juden nannten den Messias so! Was ist denn natürlicher, als der von Döderlein, Koppe und andern, längst daraus gemachte Schluß, daß Jesus sich den Sohn Gottes genannt habe, um seinen göttlichen Beruf, ein Reich Gottes zu stiften, und sich als den König dieses Reiches Gottes, oder als den zu bezeichnen, dem die Menschen glauben und folgen müssen, um Bürger des Reiches Gottes zu werden? Daß er aber unter dem Reiche Gottes ein Reich der Wahrheit und Tugend verstand, das durch Unterricht gestiftet, verbreitet, erhalten werden sollte, ist unleugbar! Alle Redensarten im Johannes sind entweder Beschreibungen solcher Attribute, welche die Juden dem Messias im physischen Sinne beylegten, und die Jesus im moralischen Sinne auf sich anwendete; so wie er überhaupt die jüdischen Redensarten von einem physischen Messiasreich nur in der Absicht brauchte, um sein moralisches Reich zu bezeichnen; oder sie lassen sich alle ganz begreiflich und verständlich erklären, wenn man nicht mit dem Vorsatz, übervernünftige Aufschlüsse zu finden, an die Erklärung geht. Wie könnte

es

es denn wesentlich zum christlichen Glauben gehören, etwas übervernünftiges zu glauben?

Unsre Weltweisen haben es jetzt erwiesen, daß übervernünftige Sätze, die weder aus theoretischen noch aus praktischen Vernunftbegriffen nothwendig folgen, auf keine Art bewiesen werden können; auch nicht durch Wunder, denn Wunder selbst können nie bewiesen werden, weil nichts uns nöthigt, das Unerklärbare für ein Wunder zu halten. Wir sind nicht im Stande, diese sonnenklare Wahrheit zu widerlegen. Wir sind nicht im Stande Wunder zu beweisen. Und doch wollten wir ferner den Glauben an das Christenthum auf Wunder gründen? Wir wollten die Geschichte der göttlichen Offenbarung zu einer heiligen Mythologie herabsetzen lassen, für welche wir den Glauben nur erbetteln müßten? Wir wollen in der ehrwürdigen und heilbringenden Religionslehre der Bibel die Zeitvorstellungen des Alterthums zur Hauptsache machen, und dadurch den Unglauben immer mehr befördern, und die allgemeine Wirksamkeit der biblischen Lehre, auf den Verstand und das Herz aller Wahrheit suchenden Menschen, und besonders auf die noch unverdorbene Jugend hindern? Christliche Lehrer! Nachfolger Jesu, des Lehrers der Wahrheit! Könnt ihr das! Wollt ihr das? Ich kann es nicht!

Es ist ein wesentlicher Unterschied des christlichen Glaubens an die göttliche Lehre der Bibel vom Naturalismus und Rationalismus, daß der christliche Glaube an die Lehre der Bibel alle religiöse und moralische richtige Erkenntniß und Gesinnung als eine göttliche Geistesgabe, als ein Werk Gottes in jedem

einzelnen Menschen und in der ganzen menschlichen Gesellschaft betrachtet. Und dieser Glaube ist und bleibt ewig wahr, wie oben gezeigt ist, und dieser Glaube muß allgemein befördert werden, wenn religiöse und moralische Wahrheiten, immer in Verbindung mit Gott gedacht, dem Menschen immer in ihrer ganzen Heiligkeit erscheinen, und auf Religiosität und Tugend ungehindert wirken sollen. Der Naturalist hingegen bleibt mit seinen Gedanken bey der Natur, und der Rationalist bey der reinen Vernunft, als der Ursache dieser Erkenntnisse stehen. Der Naturalist kann dabey an Gott denken; denkt aber nach seinem System nicht nothwendig an Gott. Darum kann Naturalismus und Rationalismus nie allgemeine, den Bedürfnissen der Menschheit angemessene, Religionslehre werden. Denn der Rationalist verbeut sogar, Gott als Urheber der Tugend zu denken, und beyde Systeme, des Naturalismus und des Rationalismus, setzen nicht nothwendig den Glauben an das wirkliche Daseyn Gottes voraus, sondern das erstre setzt die Natur, das letztre die reine Vernunft, und Gott ist beyden ein Gegenstand des bloßen skeptischen Glaubens. Hingegen die Bibellehre ist dazu geeignet, allgemeine Religion aller Menschen zu werden. Denn Gott ist der Anfang und das Ende derselben. Von Gott geht sie aus, und auf Gott führt sie alles zurück. An dem wirklichen Daseyn Gottes zweifeln ist unvernünftig. Dahin muß es kommen, darin müssen alle Weltweisen einig werden, wenn die Weltweisheit künftig nicht mehr der Religion hinderlich, sondern beförderlich seyn soll. Gott spricht

nach

nach der Bibel zu uns durch den Verstand und das Gewissen. Das war der feste Glaube Moses und der Propheten, Jesu und der Apostel, und das muß der allgemeine feste Glaube aller Menschen werden. Dann werden sie stets vor Gott wandeln und fromm seyn, und den Geboten der Vernunft und des Gewissens, als Geboten Gottes, mit heiliger Ehrfurcht und unwandelbarer Treue folgen! Dann werden sich auch alle davon überzeugen, daß Gott durch Moses und die Propheten, durch Jesum und die Apostel gelehret hat, wenn man nur nicht den Glauben an unmittelbaren und übervernünftigen; sondern an einen der Vernunft begreiflichen göttlichen Ursprung ihrer Lehren fordert. Sie werden in den biblischen Lehren von Gott und Gottes Willen die Stimme ihrer Vernunft und ihres Gewissens, die Stimme Gottes hören! Gerade die Verwechselung des Glaubens an die Lehre Jesu mit dem Glauben an unmittelbare und unbegreifliche Offenbarung, ist die Ursache des immer allgemeiner werdenden Unglaubens an das Christenthum und der herrschenden Irreligiosität. Denn der bisher gelehrte und geforderte Volksglaube der Christen befriedigt in der Folge bey eigenem Nachdenken und reiferer Verstandesbildung nicht. Man ist in allen andern Wissenschaften weiter fortgegangen, und hat die Rechte des Verstandes und der Vernunft immer besser kennen gelernt. Nur in der Form der Religionslehre ist man der Hauptsache nach beym Alten geblieben. So lange noch die Philosophie den Glauben an teuflische Wirkungen und an Wunder nicht geprüft, und als grundlos dargestellt hatte; so lange

er noch wenigstens fast der allgemeine Glaube war: so lange konnte sich der auf Wunder gegründete Glaube an eine geheimnißvolle unbegreifliche Glaubenslehre erhalten. Aber jetzt ist dieß moralisch unmöglich, da diejenigen, welche eine gelehrte Geistesbildung erhalten, diesen Glauben als grundlos erkennen lernen, und überhaupt die Menschheit für denselben zu reif ist.

Manche sagen freylich, der größre Theil des Volks sey für eine vernünftige Religion noch nicht reif. Das Volk bedürfe sinnlicher Vorstellungen, die die Einbildungskraft erschüttern. Man müsse für das Volk einen Volksglauben, und eine andre philosophische reinvernünftige Religion für die Gebildetern haben; aber das Volk müsse bey dem hergebrachten Glauben erhalten werden!

Allein dagegen eben eiferte Jesus, daß man das Volk nicht zu einer völlig deutlichen und richtigen Religionserkenntniß führen wollte, und dawider muß ein jeder Rechtschaffner eifern! Das nannte eben Jesus den Sauerteig der Pharisäer, die Heucheley derselben, daß sie die Wahrheit, welche sie erkannten, dem Volke nicht mittheilten, und sagte zu seinen Schülern, so sollten sie es nicht machen. Was er ihnen besonders mittheile, sollten sie öffentlich auf den Dächern predigen. Im Wesentlichen kann und muß durchaus kein Unterschied in der Religionslehre fürs Volk und für Gelehrte seyn. Dem Volke muß durchaus nichts als Wahrheit der Religion vorgetragen werden, was nicht auch der Gelehrteste für wahr erkennen muß. Bloß in der Form, in der Art des Vortrags, in der Wahl und Entwickelung

der

der Beweise und Ueberzeugungsgründe, muß ein Unterschied seyn. Denn 1) die Religion ist ein Gemeingut für alle Menschen als Menschen. Es ist Hochverrath gegen die Menschheit, in Absicht der Religion wissentlich zu lehren, was nicht gewisse Wahrheit ist. Denn ein Irrthum hat immer andre zu Folge. Ein Andres ist, Irrthümer und Vorurtheile der Schwachen unter den Erwachsenen dulden, weil man sie ihnen nicht benehmen kann, ohne mit dem Unkraute auch den Weizen mit auszureissen. Ein Andres ist, die Jugend immer das als wesentliche Glaubenswahrheit lehren, was doch keiner, vor Gott und seinem Gewissen, für wesentliche Glaubenswahrheit zu erklären sich erkühnen kann. Dazu kommt 2) daß es sonst unvermeidlich so geht, wie jetzt unter uns häufig der Fall ist, daß die Aufgeklärteren den Volksglauben als Aberglauben betrachten, sich der Theilnehmung an dem öffentlichen Religionsunterricht fürs Volk entziehen, und durch ihr so sehr stark wirkendes Beyspiel auch die geringern Stände zur Gleichgültigkeit gegen die Benutzung des öffentlichen Unterrichts verleiten, wovon denn die Irreligiosität des Volks eine unvermeidliche Folge ist.

Es muß wieder dahin kommen, daß ein jeder es als schändlich, und als gewissenlos an sich und andern verabscheuen muß, jemals ohne Noth den öffentlichen Religionsunterricht in der Kirche zu versäumen. Die Gelehrtesten und Angesehensten müssen darin ein Beyspiel geben, und es muß laut als Grundsatz bekannt werden, daß der schlecht handelt, der die Pflicht, an-

andre durch sein Beyspiel zur Andacht und Religiosität zu erwecken, nicht erfüllt. Damit es aber dahin komme: so muß auch der kirchliche Religionsunterricht immer in gleichen Schritten mit der Aufklärung des Zeitalters fortgehen. Er muß nur das als wesentliche Glaubenslehre vortragen, was von einem jeden, auch dem Einsichtsvollsten, dafür erkannt werden muß. Es muß ein Glaube aller Glaube seyn! Man irrt gewiß, wenn man meint, daß der Ungelehrte die Vernunftgründe für die wesentlichen Glaubenswahrheiten nicht fassen, und sich dadurch nicht überzeugen könne! Wahrlich ein Mensch von bloßem gesunden Verstande faßt sie eher, als ein von Vorurtheilen eingenommener Gelehrter. Es gilt hier, wie zu Jesu Zeiten, daß den Einfältigen offenbaret wird, was den Klugen und Weisen verborgen bleibt! Wer nicht von Kindheit auf künstlich verbildet ist, der wird, was die gesunde Vernunft lehrt, immer leicht und mit Ueberzeugung annehmen, und von der Art sind alle wesentliche Glaubenswahrheiten; von der Art ist die Wahrheit, daß Gott die Menschen zur Erkenntniß der wahren Religion und alles Guten führt, und daß Gott also auch Moses und die Propheten, und Jesum und die Apostel zu dieser Erkenntniß geführt, durch sie gelehret und gewirkt habe.

Endlich nur noch eine Bemerkung: Eine allgemeine Religion ist ein Bedürfniß der Menschheit. Religion ist der Vereinigungspunkt, in welchem alle Menschen zusammenstimmen können und sollen. Selbst in Absicht der Pflichten giebt es eine mannigfaltige Verschiedenheit unter den Menschen, die in ihren verschie-

schiedenen Umständen ihren Grund hat. Nicht alle Pflichten gelten für alle Menschen! Aber wahre Religion kann alle Menschen mit einander vereinigen. Denn der Inhalt und der Gegenstand derselben ist für alle derselbe. Hier ist kein Unterschied zwischen Völkern und Völkern, zwischen Hohen und Niedrigen, Königen und Unterthanen. Alle haben einen Gott, und vor Gott gilt kein Ansehen der Person. Alle haben einen über alles erhabenen Vater, den uns Jesus kennen lehrte, der sie alle zur Seligkeit berufen hat. Alle haben eine und eben dieselbe Bestimmung, und können nur auf einem Wege, den Jesus uns zeigte, zu derselben gelangen. Alle haben eine vernünftige Natur mit einander gemein, und alle lehret Gott eins und eben dasselbe durch Vernunft und Gewissen; wenn sie nur darauf aufmerksam gemacht, und nicht von Kindheit auf durch Aberglauben und Vorurtheile verbildet, und von der Aufmerksamkeit auf die Stimme der Vernunft und des Gewissens abgeleitet werden. Folglich können alle Menschen in der Religion mit einander einig werden.

Aber auch alle Menschen sollen in der Religion mit einander einig werden, das ist, es einsehen lernen, daß alle die Sätze, über welche eine Verschiedenheit der Meynungen nicht vermeidlich ist, nicht zum Wesen des wahren Glaubens und der wahren Religion gehören. Denn der Sektenglaube, und die Verschiedenheit der Menschen in Absicht desselben, war von jeher, und ist noch jetzt, und bleibt immer unvermeidlich seiner Natur nach, ein Hinderniß der gegenseitigen allgemeinen Bruderliebe und Werthach-

tung, womit sich alle Menschen einer den andern umfassen, und zu dem gemeinschaftlichen Ziele ihrer Bestimmung, hier einer immer vollkommneren Tugend und Glückseligkeit, und dort einer ewigen Seligkeit, mit vereinten Kräften hinstreben sollten. Es ist nach der Natur des menschlichen Geistes unmöglich, daß derjenige, welcher eine Sectenmeinung für göttliche Wahrheit hält, die der andere verwirft, ihn nicht als einen Ungläubigen betrachten sollte, der Gott nicht folgen will. Eben darum ist es auch unmöglich, daß zwey Menschen, die wirklich ihre verschiedenen Sectenmeynungen für göttliche Wahrheit halten, und also einer den andern als einen Ungläubigen betrachten, sich wirklich brüderlich lieben können. Wenn das bey Sectengläubigen sich findet, daß sie bey aller Verschiedenheit des Glaubens einander brüderlich lieben: so rührt es daher, daß solche Sectengläubige im Grunde ihres Herzens zweifeln, ob ihre Sectenmeynung göttliche Wahrheit sey, weil ihr Gewissen ihnen es sagt, daß sie das nicht mit Gewisheit zu betheuern sich erkühnen können; daß es aber Pflicht sey, ihren Nebenmenschen zu lieben. Und welche Menge heilloser Wirkungen hat nicht der Sectengeist und Sectenhaß hervorgebracht! Wie viele Ströme von Menschenblut sind geflossen, wie viele Länder verheert, wie viele einzelne Menschen unglücklich gemacht; weil einige Menschen nicht glauben wollten und glauben konnten, was andre glaubten! So gewiß also brüderliche Vereinigung der Menschen unter einander das Ziel ist, wonach sie streben sollen; so gewiß ist auch Einigkeit des Glaubens

bens bey aller Verschiedenheit der Meynungen, ein Ziel, nach welchem alle streben sollen; denn jene kann erst dann allgemein statt finden, wenn diese das allgemeine Band der Menschheit ist. Das Christenthum soll nach der Absicht seines Stifters diese allgemeine Religion für die Menschheit seyn. Das Christenthum kann diese allgemeine Menschenreligion werden; denn es enthält die wesentlichen Grundsätze aller wahren Religion, über welche alle vernünftige Menschen mit einander im Grunde ihres Herzens einig sind. Das Christenthum kann aber nur dann eine allgemeine Religion werden; es kann nur dann die ganze Menschheit, um mich der Worte Jesu zu bedienen, eine Heerde eines Hirten werden; wenn wir alles von demselben als außerwesentlich absondern, was nicht durch sich selbst der gesunden Vernunft eines jeden Menschen als göttliche Wahrheit einleuchtend gemacht werden kann. Das Letztere bedarf keines Beweises. Sollte dieß aber nicht beweisen, daß wir nach dem Willen Jesu seine Religion nicht als auf eine unbegreifliche; sondern als auf eine begreifliche, und jedem vernünftigen Menschen erweisliche Art geoffenbaret, betrachten sollen? und sollte dieß nicht dem Beweise, den ich für die göttliche Offenbarung der Religionslehren Moses und der Propheten, und Jesu und der Apostel geführt habe, zur Empfehlung gereichen?

Ich schließe mit den Worten eines vortreflichen Schriftstellers, (Herrn Oberhofpredigers Reinhard Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion entwarf, vierte Auflage, 1798, S. 400.) Das Wesen der

christlichen Religion besteht aus Wahrheiten, welche der menschliche Geist billigen und ergreifen muß, so bald sie ihm nur in dem rechten Lichte gezeigt werden; und solchen Wahrheiten seinen Beyfall geben, solchen Gesetzen sich unterwerfen, heißt ja nicht, Fesseln tragen müssen. Das Uebrige Alles ist eines Jeden Einsicht und Gewissen überlassen. Er kann die Parthey nehmen, bey welcher jene Hauptwahrheiten ihm am reinsten vorzukommen scheinen. Er kann sich zu gar keiner Parthey schlagen, und sich nur fest an den Grund halten. Niemand soll es wagen, ihn beym Gebrauch dieser Freyheit zu stören!

Folgt es nicht aus dieser wahren und vortreflichen Bemerkung Reinhards, daß man also auch nur die Wahrheiten, die der menschliche Geist billigen und ergreifen muß, so bald sie ihm nur im rechten Lichte gezeigt werden, als das Wesen der christlichen Religion vortragen müsse? Sind nur solche Wahrheiten das Wesen derselben: so muß auch ja nicht mehr zum Wesen derselben gerechnet werden. Soll in Absicht alles Uebrigen die Einsicht und das Gewissen eines jeden frey bleiben: so müssen ihm auch alle übrige Sätze nur historisch, als ein Gegenstand verschiedener Meynungen, mit Gründen dafür und dawider vorgetragen; aber nicht zum wesentlichen christlichen Glauben gerechnet werden! Und dann werden Verstand, Vernunft und Gewissen bald ihre natürlichen Rechte behaupten, und die Vernunft wird die durch Vorurtheile getrennten Brüder bald wieder vereinigen!

Er-

# Erstes Register

## über die angeführten Stellen der Bibel.

### Das erste Buch Mosis.


| Cap. | Vers. | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| I, | 2. | - | Band 2. | Stück 2. | Seite 88. |
| I, | 3. | - | = 1. | = 2. | = 7. |
| I, | 27. | - | = 1. | = 1 | = 85. 156. |
| II, | 7. | - | = 2. | = 2 | = 88. |
| II, | 8-15, 19. 20. | | = 5. | = 1 | = 182. |
| II, | 21-24. | | = 5. | = 1. | = 183. |
| II, | 24. | - | = 1. | = 1. S. 85. St. 2. S. 99. | |
| III, | 1. f. B. 4. St. 1. S. 43. | | = 1. | = 3. | = 84. |
| III, | 1-18. | | = 4. | = 1. | = 46. f. |
| III, | 15. | - | = 1. | = 3. | = 47. |
| III, | 16. f. | | = 5. | = 1. | = 184. |
| IV, | 3. | - | = 5. | = 1. | = 184. |
| V, | 1. f. | - | = 5. | = 1. | = 126. f. |
| VIII, | 1. f. | - | = 5. | = 1. | = 184. |
| VIII, | 21. | - | = 2. | = 2. | = 158. |
| XI, | 1. | - | = 5. | = 1. | = 185. |
| XI, | 1. f. | - | = 5. | = 1. | = 126. |
| XI, | 31. | - | = 1. | = 2. | = 149. 150. |
| XII, | 1-7. | - | = 1. | = 2. | = 146. 149. 150. |
| XII, | 3. B. 2. St. 3. S. 40. | | = 1. | = 2. | = 129. |

Cap. Vers.

XII, 7. - Band 1. Stück 3. Seite 63.
XIII, 10. - = 5. = 1. = 186.
XIII, 15. - = 1. = 3. = 63.
XIV, 18. - = 1. = 2. = 113.
XV, 2. 6. - = 1. = 3. = 52.
XV, 6. - = 1. = 3. = 47. 50. 57. 59.
XV, 7. - = 1. = 3. = 53. 63.
XV, 10. - = 5. = 1. = 67.
XV, 13. 14. = 1. = 2. = 146. 151.
XVII, 5. 6. = 1. = 3. = 67. 68.
XVII, 1-11. = 1. = 2. = 146. 152.
- - = 1. = 3. = 59.
XVII, 6. - = 1. = 1. = 30.
- - = 1. = 3. = 68.
XVIII, 10-14. = 5. = 1. = 267.
XVIII, 10. = 1. = 3. = 164.
XVIII, 18. = 1. = 2. = 129.
XVIII, 23. = 1. = 3. = 55.
XXI, 1. 2. = 1. = 2. = 152.
XXI, 12. = 1. = 3. = 163.
XXI, 15. = 5. = 1. = 186.
XXII, 1. f. = 5. = 1. = 187.
XXII, 18. = 1. = 1. = 125.
- - = 1. = 2. = 129.
- - = 1. = 3. = 47. 64.
XXV, 23. = 1. = 3. = 164. 165.
XXVI, 4. = 1. = 2. = 129.
- - = 1. = 3. = 64.
XXVIII, 1. f. = 5. = 1. = 188.
XXX, 32. = 5. = 1. = 188.
XXXII, 28. = 1. = 2. = 188.
- - = 1. = 3. = 155.
XXXII, 44. = 5. = 1. = 189.
XXXV, 16. = 1. = 1. = 27.

XXXV,

| Cap. Vers. | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| XXXV, 17. 19. | B. I. | St. I. | S. 33. |
| XXXVI, 31. | = 5. | = I. | = 68. |
| XLI, 1. f. | = 5. | = I. | = 189. |
| XLV, 5. | = I. | = I. | = 57. |
| XLVI, 27. | = I. | = 2. | = 153. |
| XLIX, 7. 10. 13. | = 5. | = I. | = 68. 69. |
| L, 21. - | = I. | = I. | = 57. |
| L, 12. 13. | = I. | = 2. | = 154. |


## Das zweyte Buch Moſis.


| Cap. Vers. | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| III, 1. | B. 5. | St. I. | S. 190. |
| III, 6. | I. | I. | 104. 156. |
| IV, 1- XX, 12. | 5. | I. | 192. f. |
| IV, 22. 23. | I. | I. | 32. |
| - - - | I. | 3. | 155. |
| - - - | 2. | 2. | 87. |
| IV, 13. - | I. | 3. | 123. |
| VIII, 15. - | I. | 2. | 123. |
| IX, 16. - | I. | 3. | 172. |
| XII, 14. 17. 24. | 2. | I. | 76. |
| XII, 46. - | I. | 2. | 79. |
| XIII, 17. - | 5. | I. | 69. |
| XIII, 18. - | 5. | I. | 57. |
| XIV, 4. 17. - | I. | 3. | 173. |
| XV, 3. 18. - | 5. | I. | 69. |
| XVII, 1. 7. - | I. | I. | 41. |
| XVII, 11. - | 5. | I. | 177. |
| XVII, 14. - | 5. | I. | 43. |
| XIX, 6. - | I. | 2. | 101. |
| XIX, 34. - | I. | I. | 167. |
| XX, 11. - | 5. | I. | 130. |
| XX, 12. - | I. | I. | 156. |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XX, | 14. | 1. | 3. | 112. |
| XXI, | 24. | 1 | 1 | 59 |
| XXIV, | 7. | 5 | 1 | 45 |
| XXII, | 28. | 1 | 2 | 192 |
| XXIII, | 7. | 1 | 3 | 55 |
| XXIX, | 9. | 1 | 1 | 114 |
| XXX, | 7. | 1 | 2 | 70 |
| XXXI, | 16. 17. | 2 | 1 | 76 |
| XXXI, | 2. | 2 | 1 | 3 |
| XXXII, | 15-19. | 5 | 1 | 45 |
| XXXIII, | 20. | 5 | 1 | 179 |
| XXXIII, | 19. | 1 | 3 | 170 |
| XXXIV, | 6. | 1 | 1 | 57 |
| XXXIV, | 1. 4. 27. | 5 | 1 | 45 |
| XXXIV, | 16. | 5 | 1 | 63 |
| XXXIV, | 29. | 5 | 1 | 181 |
| XXXVI, | 2. | 2 | 1 | 4 |
| XL, | 15. | 2 | 1 | 76 |
| XL, | 34. 35. | 1 | 3 | 155 |

## Das dritte Buch Mosis.

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| VII, | 18. | 1 | 3 | 57 |
| IX, | 6. | 1 | 3 | 155 |
| XI, | 44. | 1 | 1 | 57 |
| - | - | 1 | 2 | 102 |
| - | - | 2 | 3 | 75 |
| XII, | 3. | 5 | 1 | 58 |
| XVI, | 12. 13. | 1 | 2 | 70 |
| XVII, | 14. 20. | 1 | 3 | 40 |
| XVIII, | 5. | 1 | 3 | 87 |
| XVIII, | 20. | 1 | 1 | 130 |
| XIX, | 15. 17. | - | - | - |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XIX, | 2. | 2 | 3 | 75 |
| XIX, | 18. | 1 | 1 | 56 106 157 |
| XX, | 7. | 2 | 3 | 75 |
| XXIV, | 11. 16. | 1 | 2 | 102 |
| XXIV, | 20. | 1 | 1 | 59 |
| XXV, | 8. | 1 | 1 | 121 |
| XXV, | 14. 15. | 1 | 1 | 130 |
| XXVI, | 32. | 1 | 1 | 198 |
| XXVII, | 29. | 5 | 1 | 62 |
| XXXII, | 4. | 1 | 3 | 40 |


Das vierte Buch Mosis.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| V, | 23. | 5 | 1 | 54 |
| IX, | 12. | 1 | 2 | 79 |
| XIV, | 21-28. | 1 | 3 | 234 |
| XIV, | 34. | 1 | 1 | 121 |
| XXI, | 4-9. | 1 | 2 | 46 |
| XXI, | 8. 9. | 5 | 1 | 197 |
| XXI, | 14. | 5 | 1 | 149 |
| XXI, | 27-30. | 5 | 1 | 147 |
| XXII, | 1. f. | 5 | 1 | 198 |
| XXV, | 13. | 1 | 3 | 53 |
| XXX, | 3-13. | 5 | 1 | 62 |
| XXXII, | 20. | 5 | 1 | 57 |


Das fünfte Buch Mosis.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| VI, | 5. | 4 | 2 | 93 |
| VI, | 5. | 1 | 1 | 106 157 |
| VI, | 13. | 1 | 1 | 42 168 |
| VI, | 16. | 1 | 1 | 41 168 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| VII, | 1. 3. | 5 | 1 | 63 |
| VII, | 2. | 1 | 1 | 56 |
| VII, | 6. | 1 | 2 | 101 |
| VII, | 26. | 5 | 1 | 57 |
| VIII, | 3. | 1 | 1 | 39. 168 |
| X, | 12. | 4 | 2 | 93 |
| XII, | 5-29. | 1 | 1 | 151 |
| XII, | 11. 12. | 4 | 2 | 93 |
| XIV, | 1. | 1 | 3 | 155 |
| XIV, | 22. 29. | 1 | 1 | 151 |
| XVI, | 10. 11. | 1 | 1 | 151 |
| XVII, | 16. | 1 | 1 | 88 |
| XVIII, | 18. | 1 | 1 | 66 |
| XVII, | 18. 19. | 5 | 1 | 49 |
| XVII, | 14. | 5 | 1 | 58. 74 |
| XVIII, | 15-18. | 4 | 1 | 45 |
| - | - | 1 | 1 | 215 |
| XVIII, | 15-19. | 1 | 2 | 125 |
| XVIII, | 20. | 1 | 2 | 76 |
| XVIII, | 18. | 1 | 2 | 49. 56 |
| XVIII, | 20. | 2 | 1 | 16 |
| XXI, | 11. | 5 | 1 | 61 |
| XXIII, | 7. | 1 | 2 | 101 |
| XXIII, | 1-9. | 2 | 1 | 57 |
| XXIII, | 24. | 5 | 1 | 62 |
| XXIV, | 1-4. | 1 | 1 | 58. 156 |
| XXIV, | 1. f. | 5 | 1 | 54 |
| XXV, | 5. | 2 | 3 | 209 |
| - | - | 1 | 3 | 103. 156. 189 |
| XXV, | 19. | 1 | 1 | 56 |
| XXVI, | 12. 13. | 1 | 1 | 151 |
| XXVII, | 2. | 5 | 1 | 45 |
| XXVII, | 15. 26. | 5 | 1 | 46 |
| XXVIII, | 58. | 1 | 2 | 102 |

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| XXXI, 9-26. | 5 | 1 | 44-50 |
| XXXII, 6. | 2 | 1 | 64 |
| XXXII, 21. | 1 | 3 | 197 |
| XXXII, 35. | 1 | 3 | 227 |
| XXXII, 46. | 1 | 3 | 342 |

## Das Buch Josua.

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| I, 12. | 5 | 1 | 57 |
| III, 1. f. *IV* 1. f. | 5 | 1 | 201 |
| III, 7-17. | 5 | 1 | 269. 270 |
| IV, 1. | 5 | 1 | 81 |
| V, 2-7. | 5 | 1 | 55 |
| VI, 1. | 5 | 1 | 202 |
| VII, 12. | 5 | 1 | 57 |
| VI, 15-26. | 5 | 1 | 271 |
| VIII, 30-35. | 5 | 1 | 53 |
| VIII, 31. | 5 | 1 | 41 |
| IX, 11-13. | 5 | 1 | 268 |
| X, 1. | 5 | 1 | 203 |
| X, 5. 15. | 5 | 1 | 272 |
| XI, 16. 21. | 5 | 1 | 42 |
| XVIII, 25. | 1 | 1 | 33 |
| XIX, 15. | 1 | 1 | 27 |
| XXI, 43. | 1 | 3 | 162 |
| XXIII, 6. | 5 | 1 | 41 |
| XXIII, 14. | 1 | 3 | 162 |
| XXIV, 26. | 5 | 1 | 41. 81 |
| XXIV, 32. | 1 | 2 | 154 |

## Das Buch der Richter.

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| III, 11. | 5 | 1 | 81 |
| V, 10. | 1 | 1 | 88 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| V, | 31. | 5 | 1 | 81 |
| VI, | 18. | 5 | 1 | 206 |
| VI, | 36. | 5 | 1 | 205 |
| VII, | 5-7. | 1 | 1 | 116 |
| VII, | 17. | 5 | 1 | 257 |
| VII, | 18. 20. | 5 | 1 | 73 |
| IX, | 4. XII, 14. | 1 | 1 | 88 |
| XI, | 30-39. | 5 | 1 | 61 |
| XIII, | 19. | 5 | 1 | 206 |
| XIII, | 20. 23. | 1 | 2 | 70 |
| XIV, | 1. | 5 | 1 | 63 |
| XV, | 16. | 5 | 1 | 73 |
| XVII, | 2. 6. 13. | 5 | 1 | 60 |
| XVII, | 7. | 5 | 1 | 258 |
| XVIII, | 12. 30. | 5 | 1 | 259 |
| XVIII, | 4. | 5 | 1 | 258 |
| XVIII, | 30. | 5 | 1 | 56 59 |
| XVIII, | 31. | 5 | 1 | 261 |
| XVIII, | 32. | 5 | 1 | 60 |
| XX, | 1. 27. | 5 | 1 | 262 |
| XX, | 27-48. | 5 | 1 | 263 |


Das Buch Ruth.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 6. 7. | 1 | 1 | 103 |


Das erste Buch Samuels.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| II, | 1-10. | 5 | 1 | 268 |
| II, | 31. | 5 | 1 | 81 |
| IV, | 10. 11. | 5 | 1 | 60 |
| VIII, | 4. IX, 15. X, 1. | 1 | 2 | 164 |
| X, | 2. 3. | 1 | 1 | 33 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XIII, | 14. | I | 3 | 165 |
| XV, | 16. | I | 2 | 164 |
| XVI, | 1. | I | I | 30 |
| XIX, | 11. 20. | I | I | 143 |
| XXIII, | 23. | I | I | 27 |
| XXIV, | 7. | I | 2 | 137 |
| XXIV, | 4. XXVI, 5. | I | I | 57 |
| XXIV, | 21. | I | I | 145 |
| XXV, | 44. | I | I | 149 |


Das zweyte Buch Samuels.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| V, | 3. | I | 2 | 140 |
| VI, | 1. | I | I | 112 |
| VII, | 16. | I | I | 113 |
| - | - | I | 2 | 162 |
| VII, | 12. f. | I | 2 | 111 |
| VII, | 14. | 3 | 3 | 175 |
| - | - | 2 | 3 | 199 |
| - | - | 2 | 3 | 199 |
| - | - | I | 2 | 139 |
| - | - | 2 | 2 | 87 |
| VII, | 1. f. VIII, 1. f. | I | 2 | 135 |
| VIII, | 11. | I | 2 | 137 |
| VIII, | 14. | I | 3 | 165 |
| XII, | 14. | I | 3 | 38 |
| XIII, | 1. f. XV, 1. f. | I | I | 119 |
| XVI, | 10. 11. | 2 | I | 14 |


Das erste Buch der Könige.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| I, | 29. 40. | I | 2 | 142 |
| II, | 19. | I | I | 111 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XIII, | 31. | 5 | 1 | 72 |
| XII, | 26. 31. | 5 | 1 | 37 |
| XV, | 17. | 1 | 1 | 34 |
| XVI, | 34. | 5 | 1 | 271 |
| XVII, | 1-9. | 1 | 1 | 171 |
| XVIII, | 28. | 1 | 2 | 102 |
| XIX, | 1. 7. | 5 | 1 | 107. 108. 208 |
| XIX, | 10. | 1 | 3 | 204 |
| XXI, | 15. 16. | 1 | 1 | 148 |

Das zweyte Buch der Könige.

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| II, | 15, IV, 15. | 1 | 2 | 128 |
| V, | 14. | 1 | 1 | 172 |
| VIII, | 1. | 2 | 1 | 14 |
| VIII, | 24-22. | 1 | 3 | 165 |
| XVI, | 9. | 1 | 1 | 26 |
| XVII, | 19-41. | 5 | 1 | 33 |
| XXII, | 8. | 5 | 1 | 56. 64 |
| XXIII, | 29. | 1 | 2 | 84 |

Das erste Buch der Chronik.

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XXII, | 14. | 1 | 1 | 97 |
| XXIX, | 10. | 2 | 1 | 64 |
| XXIX, | 27. | 5 | 1 | 86 |

Das zweyte Buch der Chronik.

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| V, | 3. | 5 | 1 | 66 |
| IX, | 29. | 5 | 1 | 86 |
| XVII, | 8. | 5 | 1 | 63 |

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| XXIII, 18. XXIV, 6. XXV, 4. | 5 | 1 | 63 |
| XXVIII, 20. | 1 | 1 | 26 |
| XXXI, 3. 4. | 5 | 1 | 64 |
| XXXIV, 14. | 5 | 1 | 64 |
| XXXV, 21. | 2 | 1 | 14 |
| XXXV, 24. 25. | 1 | 2 | 85 |
| XXXVI, 1. | 5 | 1 | 87 |

## Das Buch Esra.

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| III, 1. | 5 | 1 | 33 |
| III, 4. | 5 | 1 | 66 |

## Das Buch Nehemia.

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| II, 19. IV, 1. 2. | 5 | 1 | 33 |
| V, 9. | 1 | 3 | 38 |
| VIII, 17. | 5 | 1 | 66 |
| IX, 7. | 1 | 2 | 150 |

## Das Buch Esther.

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| I, 1. f. | 5 | 1 | 221. 225 |

## Das Buch Hiob.

| Cap Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| I, 1. f. II, 1. f. | 5 | 1 | 248 |
| I, 21. | 1 | 3 | 225 |
| V, 19. | 5 | 1 | 244 |
| IX, 9. | - | - | - |
| X, 8. 12. | 2 | 1 | 9 |
| - - | 2 | 2 | 89 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XIII, | 26. | 5 | 1 | 245 |
| XXI, | 32. | 1 | 1 | 205 |
| XXIV, | 1-18. | 5 | 1 | 243 |
| XXVIII, | 1-16. | 5 | 1 | 245 |
| XXVIII, | 12-28. | 1 | 2 | 19 |
| XXXIII, | 4. | 2 | 2 | 89 |
| XXXIII, | 23. | 5 | 1 | 246 |
| XLI, | 3. | 1 | 3 | 224 |


## Die Pſalmen.


| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| II, | 1. f. | 1 | 2 | 133. 143 |
| II, | 7. | 3 | 3 | 175 |
| - | - | 2 | 2 | 87 |
| V, | 9. | 1 | 2 | 43 |
| VIII, | 2. f. | 1 | 1 | 93. 94 |
| IX, | 4-6. | 1 | 2 | 138 |
| X, | 7. | 1 | 3 | 43 |
| XIV, | 2. 3. | 1 | 3 | 42. 43 |
| XVI, | 1-11. | 1 | 2 | 98. f. |
| XVIII, | 9. | 1 | 3 | 227 |
| XVIII, | 50. | 1 | 3 | 241 |
| XVIII, | 51. | 1 | 2 | 137 |
| XIX, | 5. | 1 | 3 | 196 |
| XX, | 2. | 1 | 2 | 102 |
| XXII, | 1. f. | 1 | 1 | 135. 153 |
| XXII, | 12-22. | 1 | 1 | 138. 139 |
| XXII, | 19. | 1 | 1 | 135 |
| - | - | 1 | 2 | 76 |
| XXVII, | 8. | 1 | 2 | 69 |
| XXX, | 10. | 1 | 2 | 104 |
| XXXI, | 5. | 1 | 3 | 39 |
| XXXII, | 2. 3. | 1 | 3 | 56 |

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| XXXIII, 6. | 1 | 2 | 7 |
| - - | 1 | 3 | 224 |
| - - | 2 | 2 | 88 |
| XXXIV, 6. | 1 | 2 | 82 |
| XXXV, 19. | 1 | 2 | 74 |
| XXXVI, 1. | 1 | 3 | 43 |
| XL, 7-9. | 1 | 2 | 160 |
| XL, 1-Ende. | 2 | 2 | 88 |
| XL, 7. | 5 | 1 | 50 |
| XL, 8. | 1 | 2 | 165 |
| XLI, 10. | 1 | 1 | 127 |
| - - | 1 | 2 | 73. 75 |
| XLII, 3. | 1 | 2 | 69 |
| XLIV, 23. | 1 | 3 | 151. 152 |
| XLV, 1. f. | 2 | 3 | 95 f. |
| XLVIII, 8. | 5 | 1 | 229 |
| L, 8-15. | 1 | 2 | 160 |
| L, 8. LI, 18. | 5 | 1 | 50 |
| LI, 6. | 1 | 3 | 39 |
| LI, 7. | 2 | 2 | 57 |
| LI, 19. | 1 | 2 | 26-28 |
| LI, 18. 19. | 1 | 2 | 160 |
| LV, 21. | 1 | 2 | 42 |
| LXIII, 3. | 1 | 2 | 69 |
| LXIV, 6. | 1 | 2 | 140 |
| LXXII, 8. | 1 | 1 | 88 |
| - - | 1 | 2 | 141 |
| LXXII, 17. | 1 | 2 | 130 |
| LXXIII, 26. | 1 | 2 | 103 |
| LXIX, 1. f. | 1 | 2 | 33 f. |
| LXIX, 9. | 1 | 3 | 235 |
| LXIX, 22. | 1 | 2 | 77 |
| LXIX, 23. | 1 | 3 | 208 |

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| LXIX, 26. | 1 | 2 | 92. 93 |
| LXIX. 27. | 1 | 2 | 140 |
| LXXVII, 2. | 1 | 1 | 82 |
| LXXVIII, 60. | 1 | 3 | 203 |
| LXXXII, 6. | 1 | 2 | 140 |
| - - | 2 | 2 | 87 |
| LXXXIX, 21. | 1 | 2 | 165 |
| XCI, 11. 12. | 1 | 1 | 40 41 |
| XCV, 7-11. | 2 | 3 | 129 |
| CII. 26-28. | 2 | 3 | 117 |
| CIV, 4. | 2 | 3 | 93 |
| CIV, 28. | 2 | 2 | 88 |
| CIV, 30. | 2 | 1 | 9 |
| CVI, 30. | 1 | 3 | 53 |
| CVII, 20. | 1 | 2 | 7 |
| CIX, 8. 9. | 1 | 2 | 75. 92. 93 |
| CLX, 25. | 1 | 1 | 145 |
| CX, 1. f. | 1 | 2 | 119 |
| - 1. | 1 | 1 | 107-120. 157 |
| - 4. | 1 | 2 | 62 |
| CXI, 7. | 1 | 3 | 39 |
| CXVI, 11. | 1 | 3 | 40 |
| CXVII, 1. | 1 | 3 | 243 |
| CXVIII, 1-23. | 1 | 1 | 97-101 |
| - 22. 23. | 1 | 1 | 95. 96 |
| - - | - | - | 156 189 |
| CXVIII, 22. | 1 | 2 | 133 |
| CXIX, 128. | 1 | 2 | 102 |
| CXL, 3. | 1 | 3 | 43 |
| CXXIII, 3. | 1 | 3 | 42 |


## Die Sittensprüche Salomons.


| | | | |
|---|---|---|---|
| VII, 27. | 1 | 2 | 104 |
| VIII, 22-31. | 1 | 2 | 19 |

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| XXV, 21. 22. | 1 | 3 | 227 |
| - - | 1 | 1 | 56 |

Der Prediger Salomo.

| | | | |
|---|---|---|---|
| XII, 9. | 5 | 1 | 253 |
| XII, 14. | 2 | 1 | 201 |
| XII, 1. f. | 5 | 1 | 223 |

Das hohe Lied.

| | | | |
|---|---|---|---|
| I, 1. f. | 5 | 1 | 222 |

Jesaias.

| | | | |
|---|---|---|---|
| I, 6. | 1 | 1 | 200 |
| I, 9. | 1 | 3 | 179 |
| I, 16. 17. | 1 | 2 | 160 |
| VI, 1. f. | 1 | 2 | 200. 65 |
| - - | 1 | 1 | 79. 80 |
| VII, 1. 2. 4-12. | 1 | 1 | 25 |
| *VI*, 1-10. | 1 | 2 | 68. 72 |
| *VII*, 14. | 1 | 1 | 19-26 |
| *VII*, 2. | 1 | 2 | 87 |
| *VII*, 21. 22. | 1 | 1 | 25 |
| *VIII*, 13-16. | 1 | 1 | 165 |
| - 15. | 1 | 1 | 102 |
| - 23. | 1 | 1 | 45 |
| *IX*, 1-6. | 1 | 1 | 46-50 |
| - 2. | 1 | 1 | 164 |
| *X*, 22. 23. | 1 | 3 | 178 |
| - 26. | 1 | 1 | 47 |
| *XI*, 10. | 1 | 3 | 243 |
| - 12. | 2 | 1 | 114 |
| - 13. 14. | 1 | 1 | 47 |
| *XIII*, 10. | 2 | 1 | 113 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XIV, | 24. | I | 2 | 103 |
| XIV, | 25. | I | I | 46. 47 |
| XVI, | 14. | I | I | 121 |
| XXI, | 10. | 2 | I | 212 |
| - | 16. | I | I | 121 |
| XXII, | 11. | I | 2 | 82 |
| - | 21. | I | I | 149 |
| - | 22. | 2 | I | 136 |
| - | 24. | I | I | 106 |
| XXIV, | 23. | 2 | I | 113 |
| XXVII, | 9. | I | 2 | 122 |
| - | 12. | 2 | I | 114 |
| XXVIII, | 16. | I | I | 165 |
| - | - | 2 | 2 | 209 |
| XXIX, | 13. | I | I | 83. 155 |
| - | 14. | 2 | 3 | 7 |
| - | 16. | I | 3 | 174 |
| XXXI, | 2. | 2 | I | 9 |
| XXXIII, | 23. | I | I | 164 |
| XXXV, | 1-11. | I | I | 93 |
| XXXIX, | 2. | I | 3 | 116 |
| XL, | 2. | I | I | 164 |
| - | 3. | I | 2 | 26 |
| - | 3-5. | I | I | 38.63.155.167 |
| - | 13. | I | 3 | 224 |
| XLI, | 8. 9. | I | I | 73. 197 |
| - | 14. | 2 | I | 144 |
| - | 25. 27. | I | I | 72. 73 |
| - | 27. | I | 3 | 27 |
| XLII, | 1-19. | I | I | 69-73 |
| - | 20. f. | I | I | 201 |
| XLIII, | 1. | I | I | 73 |
| - | 25. | I | 2 | 121 |
| XLIV, | 1. | I | 2 | 60 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XLIV, | 1. 2. | 1 | 1 | 197 |
| XLV, | 1. 4. | 1 | 1 | 71. 73 |
| - | 7. | 2 | 1 | 9 |
| - | 9. | 1 | 3 | 174 |
| - | 23. | 1 | 3 | 232 |
| XLIX, | 1-6. | 1 | 1 | 72-75 |
| - | - | 1 | 2 | 185. 188 |
| - | 7. 23. | 2 | 1 | 78 |
| - | - | 1 | 1 | 198 |
| - | 8. | 1 | 2 | 39 |
| LI, | 9. LII, 10. | 1 | 1 | 198 |
| LI, | 17-23. | 1 | 2 | 44 |
| LII, | 1-6. | 1 | 3 | 33-38 |
| - | 14. | 1 | 1 | 144 |
| - | 15. | 1 | 3 | 244 |
| - | 7. | 1 | 3 | 194 |
| - | 13- LIII, 12. | 1 | 1 | 193-213 |
| - | 7. | 1 | 3 | 24 |
| LIII, | 1. | 1 | 3 | 95 |
| - | 7. 8. | 1 | 2 | 158 |
| - | 1. | 1 | 2 | 64 |
| - | 4. | 1 | 1 | 60 |
| - | 12. | 1 | 1 | 157 |
| LIV, | 1. | 1 | 1 | 193 |
| - | 6-11. | 1 | 1 | 200 |
| LV, | 1. 2. | 1 | 2 | 103 |
| - | 3. | 2 | 1 | 77 |
| - | - | 1 | 2 | 176 |
| - | 1-3. | 1 | 2 | 178-181 |
| - | 1-12. | 1 | 2 | 59 |
| LVI, | 6. 7. | 1 | 1 | 91. 92 |
| LVII, | 14. 18. | 1 | 1 | 63. 200 |
| LVIII, | 7. 11. | 1 | 2 | 59 |

| Cap. Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|
| LIX, 7. 8. 20. 21. | 1 | 3 | 43. 217 |
| LX, 3. | 2 | 1 | 78 |
| - 6. LXI, 1. | 1 | 3 | 24 |
| - 18. | 1 | 2 | 132 |
| LXI, 1. 2. | 1 | 1 | 74. 168. 170 |
| - 1. | 1 | 2 | 43 |
| - 8. | 2 | 1 | 77 |
| LXIII, 16. | 2 | 1 | 64 |
| LXIV, 3. | 2 | 3 | 16 |
| LXV, 1. 2. 9. | 1 | 3 | 198. 199. |
| - 17. | 2 | 1 | 74 |
| LXVI, 18. | 1 | 3 | 32 |
| - 22. 24. | 2 | 1 | 74. 151 |


Jeremias.


| | | | |
|---|---|---|---|
| I, 10. | 1 | 1 | 79 |
| - - | 2 | 1 | 212 |
| III, 19. | 2 | 1 | 64 |
| VII, 11. | 1 | 1 | 92. 156. 188 |
| XI, 20. | 1 | 3 | 95 |
| XIII, 19. | 1 | 2 | 42 |
| XX, 1. XXI, 1. | 1 | 1 | 134 |
| XX, 12. | 1 | 3 | 95 |
| XXII, 18. | 5 | 1 | 72 |
| - 24. | 1 | 3 | 234 |
| XXXI, 9. | 1 | 3 | 155 |
| - 9. 20. | 2 | 2 | 87 |
| - 15. | 1 | 1 | 33 |
| - 23. 31. | 1 | 3 | 47 |
| - 31. 36. | 2 | 1 | 77 |
| XXXII, 6. | 1 | 1 | 132 |
| - 40. | 2 | 1 | 77 |
| XXXVIII, 1. | 1 | 1 | 134 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XL, | 1. | 1 | 1 | 33, 36 |
| L, | 5. | 2 | 1 | 77 |

Jeremias Klagen.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, 7. III, 11. 17. | | 1 | 3 | 204 |

Ezechiel.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 6. | 1 | 1 | 121 |
| XVIII, | 21. 22. | 1 | 2 | 160 |
| - | - | 2 | 3 | 13 |
| XXVI, | 16. | 1 | 1 | 198 |
| XXVII, | 35. | 1 | 1 | 198 |
| XXVIII, | 19. | - | - | - |
| XXXII, | 7-9. | 2 | 1 | 113 |
| XXXVI, | 20-23. | 1 | 3 | 38 |

Daniel.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 44. | 2 | 1 | 78 |
| VI, | 26. | 2 | 1 | 110 |
| VII, | 9. 10. | 1 | 3 | 32 |
| VIII, | 13-26. | 2 | 1 | 78. 103. 113 |
| IX, | 1. | 1 | 1 | 123 |
| - | 24-27. | 1 | 1 | 120. 190 |
| - | 27. | 1 | 2 | 122 |
| X, | 2. | 1 | 1 | 121 |
| XI, | 11. | 1 | 3 | 172 |
| XII, | 3. | 2 | 1 | 133 |

Hoseas.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 6-10. | 1 | 3 | 177 |
| II, | 9. | 1 | 2 | 102 |
| II, | 1. 25. | 1 | 3 | 178. 177 |
| VI, | 6. | 1 | 1 | 61 |
| XI, | 1. | 1 | 1 | 32 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XI, | 1. | 1 | 3 | 155 |
| - | - | 2 | 2 | 87 |

Joel.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 20. | 1 | 1 | 88 |
| II, | 31. | 2 | 1 | 113 |
| III, | 1. | 1 | 2 | 60 |
| - | 3. 4. | 2 | 1 | 113 |
| - | 4. | 1 | 1 | 68 |
| - | 1-5. | 1 | 2 | 94. 95 |
| - | 5. | 2 | 1 | 113 |
| IV, | 2. 12 | 1 | 3 | 32 |

Amos.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| III, | 1. | 2 | 1 | 9 |
| IX, | 11.12 | 1 | 2 | 189. 190 |

Obadias.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 10-15. | 5 | 1 | 229 |

Jonas.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 1. | 2 | 1 | 14 |
| II, | 1. 2. | 5 | 2 | 28. f. |

Micha.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 1-14. | 1 | 1 | 28. 29 |
| IV, | 12. | 1 | 3 | 32 |
| V, | 1. | 1 | 1 | 27. 29 |

Nahum.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 2. | 1 | 3 | 76 |

## Habakuk.

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| I, | 5. | 1 | 2 | 184 |
| II, | 11. | 5 | 1 | 200 |
| II, | 4. | 1 | 3 | 25 |

## Zephanias.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 8. | 1 | 3 | 32 |
| II, | 15. | 1 | 1 | 145 |

## Haggai.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 4. | 1 | 2 | 84 |
| - | 5. | 1 | 1 | 123 |
| - | 6. | 2 | 3 | 160 |
| III, | 9. | 1 | 2 | 84 |

## Zacharias.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| III, | 1. | 1 | 2 | 84 |
| IV, | 7-14. | - | - | - |
| V, | 9. | 1 | 1 | 126 |
| VII, | 3. | 1 | 2 | 39 |
| VIII, | 16. 17. | 2 | 1 | 78 |
| IX, | 9. | 1 | 2 | 87 |
| - | - | 1 | 2 | 61 |
| XI, | 14-15. XII, 14. | 1 | 2 | 80f. |
| - | 12. 14. | 1 | 1 | 132 |
| XII, | 2. | 1 | 3 | 77. 128-130 |
| - | 1-14. XIII, 1-6. | 1 | 2 | 79. 80-87 |
| XIII, | 7-9. | 1 | 1 | 28 |
| XIV, | 16-21. | 1 | 2 | 86 |

## Malachias.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 6. | 2 | 1 | 69 |
| II, | 10. | 2 | 1 | 64 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| III, | 1. | 1 | 1 | 62. 155 |
| - | 27. | 1 | 1 | 67. 157 |
| - | 24. | 1 | 1 | 190 |

Jesus Sirach.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| XXIV. | 23. | 5 | 1 | 220 |
| XLIV - XLIX. | | 5 | 1 | 219. 220 |
| L, | 24. | 5 | 1 | 269 |

Das Buch der Weisheit.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 19. | 4 | 1 | 42 |
| - | - | 2 | 2 | 143 |
| III, | 8. | 2 | 2 | 141 |

Das erste Buch der Maccabäer.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| X, | 27-31. | 1 | 3 | 165 |

Das Evangelium des Matthäus.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 21. | 1 | 2 | 132 |
| I, | 22. 23. | 1 | 1 | 19 |
| II, | 6. | 1 | 1 | 26 |
| - | 15. | 1 | 1 | 32 |
| - | 18. | 1 | 1 | 33 |
| - | 23. | 1 | 1 | 36 |
| III, | 2. | 2 | 1 | 96 |
| - | 3. | 1 | 1 | 38 |
| - | 2-12. | 2 | 1 | 96 |
| IV, | 3. 6. | 1 | 1 | 39. 40 |
| - | 7. 11. | 1 | 1 | 41. 45 |
| - | 13. | 1 | 1 | 42. 54 |
| - | 15. 16. | 1 | 1 | 45 |
| - | 17. | 2 | 1 | 163 |
| - | 23. | 1 | 3 | 24 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| V, | 3-10. | 2 | 1 | 121 |
| - | 17-20. | 1 | 1 | 52.107.174.187 |
| - | - | 2 | 1 | 128. 132 |
| - | 18. | 1 | 1 | 112 |
| - | 20-48. | 2 | 1 | 163 |
| - | - | 1 | 1 | 55-60 |
| - | 32. | 1 | 1 | 86. 156 |
| - | 34-37. | 4 | 3 | 102 |
| - | 45. | 2 | 1 | 65 |
| VI, | 8. | 5 | 2 | 232. f. |
| - | 26-32. | 2 | 1 | 9. 65 |
| - | 33. | 2 | 1 | 163 |
| VII, | 7-11. | 5 | 2 | 232. f. |
| - | 12. | 1 | 1 | 53 |
| - | 22. 23. | 5 | 1 | 44 |
| VIII, | 11. | 2 | 1 | 116. 129 |
| - | 17. | 1 | 1 | 60. 77 |
| IX, | 13. | 2 | 1 | 59 |
| - | - | 1 | 1 | 61 |
| X, | 28. 29. | 5 | 3 | 76 |
| XI, | 3. | 1 | 1 | 62 |
| - | - | 2 | 1 | 97 |
| - | 10. | 1 | 1 | 155 |
| - | 11-14. | 3 | 1 | 96. 164 |
| - | - | 1 | 1 | 65. 157 |
| - | 2-6. | 5 | 2 | 89 |
| - | 20-24. | 5 | 2 | 88 |
| XII, | 7. | 1 | 1 | 61 |
| - | 1-15. | 1 | 1 | 76 |
| - | 7. | 1 | 1 | 64 |
| - | 18-21. | 1 | 1 | 69 |
| - | 28. | 5 | 2 | 18 |
| - | 27. | 2 | 2 | 60 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XII, | 29. 30. | I | I | 172 |
| - - | 31. 32. | I | 2 | 97 |
| - - | 38. | I | I | 77. 187 |
| - - | 38. f. | 5 | 2 | 14. f. |
| XIII, | 2-6. | I | I | 84. 85 |
| - - | 4-22. | 4 | I | 172 |
| - - | 11. | 2 | I | 166 |
| - - | 12. | 4 | I | 175 |
| - - | 11-13. | I | I | 109 |
| - - | 14. 17. | I | I | 79. 80 |
| - - | 24. | 2 | I | 167 |
| - - | 35. | I | I | 82 |
| - - | 37-42. 43. | 2 | I | 133 |
| - - | 52. | 2 | I | 169 |
| XV, | 7-9. | I | I | 20 |
| - - | 7-9. 8. 9. | I | I | 83. 155. |
| - - | 21. 28. | 5 | 2 | 202 |
| - - | 1-20. | I | 2 | 53 |
| - - | 4. | I | 2 | 156 |
| - - | 7. | 2 | 3 | 209 |
| - | - | I | 2 | 114. 163. 170 |
| XVI, | 4. | I | I | 77 |
| - | - | 5 | 2 | 225 |
| - - | 1-4. | 5 | 2 | 15 f. |
| - - | 19-28. | 2 | I | 136 |
| - - | 21. | I | 2 | 92 |
| XVII, | 2. | I | 3 | 95 |
| - - | 10-13. | I | 2 | 68 |
| - - | 12. | 2 | 2 | 96 |
| - - | 22. | I | 2 | 92 |
| XVIII, | 12. 1-4. | 2 | I | 159 |
| XIX, | 3-8. | I | I | 58 |
| - - | 5. | I | I | 85 |

| Cap. | Vers. | B. | C | S. |
|---|---|---|---|---|
| XIX, | 12. | 2 | 1 | 170 |
| - - | 28. | 2 | 1 | 141 |
| - - | 22. | 2 | 1 | 98 |
| - - | 23. | 2 | 1 | 163 |
| XX, | 28. | 1 | 2 | 27 |
| - - | 16. 21-23. | 2 | 1 | 69. 143 |
| - - | 17-19. | 1 | 1 | 179 |
| - - | 40. 41. | 1 | 1 | 189 |
| XXI, | 1. f. | 2 | 1 | 104 |
| - - | 4. | 1 | 1 | 87. 89 |
| - - | 9. 12. | 5 | 2 | 37 |
| | - - | 1 | 2 | 142 |
| | - - | 1 | 1 | 90. 97 |
| - - | 13. 16. | 1 | 1 | 156. 93 |
| - - | 31. | 2 | 1 | 144 |
| - - | 23. 40. | 1 | 1 | 95. 97 |
| - - | 43. | 2 | 1 | 102. 172 |
| XXII, | 2 | 1 | 3 | 95 |
| - - | 14. | 2 | 1 | 60 |
| - - | 24. | 1 | 1 | 103. 156 |
| - - | 29. | 1 | 2 | 87 |
| - - | 32. | 1 | 1 | 104. 156 |
| - - | 37. 39. 44. | 4 | 2 | 223 |
| | - - | 1 | 1 | 106. 107. 157. 189. |
| XXIII, | 13. | 2 | 1 | 145 |
| - - | 31-39. | 1 | 1 | 80 |
| XXIV, | 3. | 2 | 1 | 74 |
| - - | 15. | 1 | 1 | 120. 190 |
| - - | 24. | 5 | 2 | 43 |
| - - | 25. | 2 | 1 | 107 |
| - - | 35-40. | 4 | 3 | 113 |
| - - | 1. | 2 | 1 | 111 f. |
| - - | 27. | 2 | 1 | 158 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XXV, | 1-13. | 2 | 1 | 115 |
| - | 14. | 2 | 1 | 156 |
| XXVI, | 29. | 2 | 1 | 104 |
| - | 31. | 1 | 3 | 33 |
| - | 31. | 1 | 1 | 128. 157. 183 |
| - | 56. | 1 | 1 | 131. 157 |
| - | 63. 64. | 2 | 1 | 100. 105 |
| - | 26-28. | 2 | 2 | 201 |
| XXVII, | 1-14. 35. 46. | 1 | 1 | 132. 134. 135. 157 |
| XXVIII, | 18. 20. | 1 | 3 | 247 |
| - | - | 2 | 1 | 107 |
| - | 19. | 1 | 2 | 136 |


Das Evangelium des Markus.


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 2. 3. | 1 | 1 | 155 |
| - | 4. 7. | 1 | 2 | 167 |
| - | 14. | 1 | 3 | 24 |
| - | 19. | 2 | 1 | 60 |
| II, | 18.-22 | 2 | 1 | 170 |
| IV, | 12. | 1 | 3 | 118 |
| - | 25. | 4 | 1 | 175 |
| VI, | 52. | 1 | 3 | 207 |
| VII, | 1-13. | 1 | 1 | 155 |
| - | 24. 30. | 5 | 2 | 222 |
| VIII, | 11. 12. | 5 | 2 | 16 |
| - | 13-21. | 5 | 2 | 225 |
| IX, | 11. | 2 | 1 | 96 |
| - | 36. | 2 | 1 | 39 |
| - | 47. | 2 | 1 | 146 |
| - | 1-6 | 1 | 1 | 156 |
| X, | 14. 15. | 2 | 1 | 105 |
| - | 22. 23. 28. | 1 | 1 | 106. 141 |
| - | 23-30. | 2 | 1 | 121 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XI, | 17. | 1 | 1 | 156 |
| XII, | 10. 11. 19. 26. | | | |
| - | 29-36. | 1 | 1 | 157 |
| - | 32. | 1 | 2 | 166 |
| - | 34. | 2 | 1 | 173 |
| XIII, | 14. | 2 | 1 | 100 |
| - | 22. | 5 | 1 | 43 |
| - | 32. | 2 | 1 | 99. 107 |
| XIV, | 27-49. | 1 | 1 | 157 |
| - | 19-37. | 2 | 1 | 109 |
| - | 62. | 2 | 1 | 105 |
| XV, | 28. 34. | 1 | 1 | 157. 191 |
| - | 35. 36. | 2 | 1 | 96 |
| XVI, | 15. | 1 | 3 | 247 |
| - | 16. | 2 | 2 | 158 |
| - | 17. 18. | 5 | 2 | 90 |


## Das Evangelium des Lukas.


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 17. | 1 | 1 | 157 |
| - | 26. | 1 | 1 | 30 |
| - | 32-35. 46. | 1 | 1 | 158. 159 |
| - | 48. 68. 73. 78. | 1 | 3 | 164. 176 |
| - | 62. | 1 | 2 | 187 |
| - | 68-79. | 1 | 2 | 162 |
| II, | 1. 4. 5. | 1 | 1 | 30 |
| - | 23. | 1 | 1 | 162 |
| - | 29-34. | 1 | 1 | 164. 165 |
| - | 30. 32. | 1 | 2 | 50 |
| III, | 2-18. | 2 | 1 | 196 |
| - | 3. 16. | 1 | 2 | 167 |
| - | 4-6. | 1 | 1 | 167 |
| IV, | 4-18. | 1 | 1 | 168 |
| - | 21. 23. | 1 | 1 | 170. 171 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 22. | 1 | 2 | 159 |
| VII, | 27. | 1 | 1 | 172 |
| VIII, | 18. | 6 | 1 | 175 |
| IX, | 1. | 1 | 1 | 191 |
| X, | 13. 18. 19. | 5 | 2 | 90 |
| - | 20. | 5 | 1 | 45 |
| - | 27. | 1 | 1 | 172 |
| - | 29. | 1 | 1 | 59 |
| XI, | 2. 13. | 2 | 1 | 65 |
| - | 5. 8. | 5 | 2 | 233 |
| - | 29. 30. 31. 32. | 1 | 1 | 172. 173 |
| - | 29. 32. | 5 | 2 | 15 f. |
| XII, | 10. | 1 | 2 | 97 |
| XVI, | 3-9. | 4 | 3 | 111 |
| - | 27-31. | 5 | 2 | 86 |
| - | 16. 17. 29. 31. | 1 | 1 | 53. 173 |
| XVII, | 10. | 2 | 1 | 173 |
| - | 20. | 1 | 1 | 176 |
| - | 25. | 1 | 2 | 96 |
| XVIII, | 1-9. | 5 | 2 | 235 |
| - | 9. | 1 | 1 | 62 |
| - | 20. | 2 | 1 | 141 |
| - | 24-30. | 2 | 1 | 121 |
| - | 30-33. | 2 | 1 | 104 |
| - | 31-34. | 1 | 1 | 179.215.217 |
| - | 29. | 2 | 1 | 175 |
| - | 44. | 1 | 3 | 164 |
| XIX, | 40. | 1 | 1 | 94 |
| - | 11. | 2 | 1 | 154 |
| - | 46. | 1 | 1 | 188 |
| XX, | 17. 28. 37. 42. 43. | 1 | 1 | 189. 156 |
| XXI, | 22. | 1 | 1 | 189 |
| - | 25. | 1 | 2 | 89 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XXI, | 31. | 2 | 1 | 176 |
| XXII, | 16. 18. | 2 | 1 | 104 |
| - | 37. | 1 | 1 | 157. 178. 191 |
| - | 49. 50. | 1 | 1 | 183 |
| - | 70. | 2 | 1 | 98 |
| XXIII, | 46. | 1 | 2 | 78 |
| XXIV, | 17-27. | 1 | 1 | 213 |
| - | 21. | 1 | 1 | 179. 183 |
| - | 44-47. | 1 | 1 | 217 |
| - | 25. | 1 | 2 | 45 |
| - | 27. | 1 | 3 | 49 |

## Das Evangelium Johannes.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 1. | 1 | 2 | 19 |
| - | 1-18. | 1 | 2 | 5-23 |
| - | 7. | 1 | 3 | 26 |
| - | 8. | 1 | 1 | 52 |
| - | 11, | 4 | 1 | 68 |
| - | 12. 13. | 1 | 2 | 141 |
| - | 16. | 1 | 3 | 26 |
| - | 15. 26. 37. | 2 | 1 | 97 |
| - | 21. 29. | 2 | 1 | 96 |
| - | 23. 29. 36. | 1 | 2 | 26 |
| - | 20-29 34. | 1 | 2 | 167-170 |
| - | 41. 49 | 1 | 2 | 32 |
| - | 45. 46. | 1 | 1 | 31. 37. 51. |
| - | 50. | 2 | 1 | 98 |
| - | 52. | 1 | 2 | 45 |
| II, | 11. | 5 | 2 | 92. 93 |
| - | 17. | 1 | 2 | 33 |
| - | 18. 19. | 5 | 2 | 75 |
| - | 22. | 1 | 2 | 45. 62. 197 |
| III, | 3-5. | 2 | 1 | 160 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| III, | 14. 15. | 1 | 2 | 46 |
| - - | 16. | 3 | 3 | 177 |
| - - | 17. 19. | 1 | 3 | 83 |
| - - | 17. 18. | 4 | 2 | 244. f. |
| - - | 17-20. | 2 | 1 | 124 |
| - - | 26. | 1 | 2 | 159 |
| - | - | 6 | 1 | 177 |
| VI, | 24. | 1 | 2 | 53 |
| - - | 25. | 1 | 2 | 49 |
| - - | 26. | 2 | 1 | 98 |
| - - | 21. 23. | 2 | 1 | 65 |
| - - | 26. 27. | 1 | 1 | 65 |
| - - | 20-24. | 1 | 1 | 117 |
| - - | 34. | 1 | 2 | 103 |
| - - | 41. 42. 43. | 1 | 2 | 50. 51 |
| - - | 54. | 5 | 2 | 92. 93. |
| V, | 17. | 5 | 1 | 131 |
| - - | 20. | 5 | 2 | 64 |
| - - | 27. | 1 | 2 | 18 |
| - - | 22. | 2 | 1 | 126 |
| - - | 24. | 2 | 1 | 125. 150 |
| - - | 33-40. 46. | 1 | 2 | 50. 56 |
| - - | 36. | 1 | 2 | 160 |
| - - | 39. 46. 47. | 1 | 3 | 47 |
| - - | 33. 43, f. | 2 | 1 | 101. 102 |
| - | - | 6 | 1 | 174 |
| - - | 43. 44. | 2 | 2 | 109 |
| VI, | 2-14. | 5 | 2 | 92. 93 |
| - - | 15. | 4 | 1 | 65 |
| - - | 30. | 5 | 2 | 47 |
| - | - | 6 | 1 | 174 |
| - - | 44. 45. | 1 | 2 | 53. 57 |
| - - | 46. | 2 | 2 | 14 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| VII, | 17. | 2 | 2 | 82 |
| - | 37-39. | 1 | 2 | 59 |
| - | 29. | 2 | 2 | 111 |
| - | 42. 52. | 1 | 1 | 30. 51 |
| VIII, | 31. | 6 | 1 | 172 |
| - | 41. | 2 | 1 | 65 |
| - | 42. | 2 | 2 | 109 |
| - | 49. 54. | 2 | 1 | 140 |
| - | 51. | 1 | 2 | 104 |
| IX, | 22. | 1 | 2 | 67 |
| - | 34. | 2 | 2 | 157 |
| X, | 31-38. | 2 | 2 | 103 |
| - | 25. 37. 38. | 5 | 2 | 76. 77 |
| XI, | 4. | 1 | 3 | 116 |
| - | 24. | 2 | 1 | 74 |
| - | 25. 26. | 2 | 1 | 128 |
| XII, | 15. | 1 | 2 | 61 |
| - | 31. 32. | 4 | 1 | 63 |
| - | 31. | 2 | 1 | 126 |
| - | - | 1 | 2 | 67 |
| - | 34. | 1 | 1 | 187 |
| XIII, | 3. | 2 | 2 | 109 |
| - | 18. | 1 | 2 | 73 |
| - | - | 1 | 1 | 127 |
| - | 23. | 1 | 2 | 23 |
| XIV, | 12. | 5 | 2 | 79 |
| - | 23. | 1 | 3 | 164 |
| - | - | 4 | 1 | 62 |
| - | 30. | 2 | 1 | 126 |
| XV, | 12-17. | 2 | 1 | 144 |
| - | 24. | 5 | 2 | 84 |
| - | 25. | 1 | 2 | 74 |
| XVI, | 8. 10. | 4 | 2 | 145 |
| | 5. 16. 27. | 2 | 2 | 111 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XVI, | 11. | 2 | 1 | 126 |
| - | 28. | 2 | 2 | 109 |
| - | 32. | 1 | 1 | 128 |
| XVIII, | 36-38 | 1 | 2 | 76 |
| - | - | 2 | 1 | 108 |
| XIX, | 7. 24. | 1 | 2 | 76 |
| - | 24. | 1 | 1 | 135 |
| - | 28. 30. 36. | 1 | 2 | 77. 73 |
| XX, | 9. | 1 | 2 | 87 |
| - | 28. | 2 | 2 | 162 |
| - | 30. 31. | 5 | 2 | 92. 93 |
| - | - | 6 | 2 | 92 |
| - | 31. | 1 | 2 | 10 |

## Die Apostelgeschichte.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 6. 7. | 1 | 2 | 89 |
| - | 3. 6. | 2 | 1 | 160 |
| - | 15. | 1 | 2 | 132 |
| - | 16. | 1 | 2 | 75. 90. 92 |
| - | 18. 19. | 1 | 2 | 91 |
| II, | 14. | 1 | 2 | 96 |
| - | 16-21. | 1 | 2 | 94 |
| - | 17. 18. 33. | 1 | 3 | 78 |
| - | 22-36, | 1 | 2 | 106-120. |
| - | 23. | 1 | 3 | 204 |
| - | 25. | 1 | 2 | 98 |
| - | 22-43. | 5 | 2 | 97 |
| III, | 17. 18. | 1 | 2 | 120 |
| - | 19. 22. | 2 | 1 | 185 |
| - | 22-26. | 1 | 2 | 175 |
| - | 25. | 1 | 3 | 163 |
| IV, | 10. | 1 | 2 | 172 |
| - | 11. | 1 | 2 | 131 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IV. | 16. 17. | 5 | 2 | 97 |
| - | 25. 26. | 1 | 2 | 133. 174 |
| V, | 38. 39. | 4 | 1 | 267 |
| - | 5. | 1 | 3 | 50 |
| VI, | 8. | 5 | 2 | 97 |
| - | 13. | 1 | 2 | 144 |
| VII, | 1. f. | 1 | 2 | 144-158 |
| - | 36. | 5 | 2 | 97 |
| - | 37. | 1 | 2 | 175 |
| - | 57. | 2 | 1 | 4 |
| VIII, | 1. 3. IX, 1, 2. | 2 | 1 | 4 |
| VIII | 6. 13. | 5 | 2 | 92 |
| VIII, | 32. 33. | 1 | 2 | 153 |
| IX, | 9. | 2 | 1 | 5 |
| X, | 34. | 1 | 3 | 90 |
| X, | 43. | 1 | 2 | 59 |
| X, | 45. | 1 | 3 | 78 |
| XII. | 3. | 5 | 2 | 97 |
| XIII, | 17-41. | 1 | 2 | 162 |
| XIII, | 33. | 1 | 3 | 142 |
| XIII, | 37. | 1 | 2 | 193 |
| XIII, | 34. | 1 | 3 | 56 |
| XIII, | 47. | 1 | 2 | 185 |
| XIV. | 11. 12. | 1 | 2 | 19 |
| XIV, | 12. | 5 | 2 | 97 |
| XIV, | 15. 17. | 1 | 2 | 15 |
| XV, | 8. | 1 | 2 | 159 |
| XV, | 16. 17. | 1 | 2 | 189 |
| XVII, | 31. | 1 | 2 | 234 |
| XIX, | 11 | 5 | 2 | 97 |
| XX, | 9. | 1 | 3 | 70 |
| XX, | 24. | 1 | 3 | 24 |
| XXII, | 3-5. | 2 | 1 | 4 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| XXII, | 14. | I | 2 | 123 |
| XXIII, | 5. | I | 2 | 192 |
| - | 6. | I | 2 | 193 |
| XIV, | 15. | - | - | - |
| XXV, | 8. | - | - | - |
| - | 19. | I | 2 | 197 |
| XXVI, | 6-8. | I | 2 | 192 |
| - | 1. 5. 9. 12. | 2 | I | 4 |
| - | 6. 7. | I | 3 | 207 |
| - | 22. 23 | I | 2 | 195 |
| XXVIII, | 23-27. | I | 2 | 198 200 |

Paulus Brief an die Römer.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | I. | 2 | I | 3 |
| - | 2. 3. 4. | I | 2 | 21. 22 |
| - | 4. | I | 2 | 174 |
| - | 7 | 2 | I | 65 |
| - | 16-19. | I | 3 | 44 |
| - | 17. 18. | I | 3 | 49. 25. 75 |
| - | 13. | I | 3 | 215 |
| - | 19. 20 | I | 2 | 15 |
| - | 24. | 2 | I | 9 |
| II, | 5. 16. | 2 | I | 201 |
| - | 7. | I | 3 | 237 |
| - | 12. | I | 3 | 27 |
| - | 24. | I | 3 | 33 |
| III, | 4. | I | 3 | 38 |
| - | 10. | I | 2 | 174 |
| - | 11. | 2 | I | 223 |
| - | 10-19. 21. | I | 3 | 41. 44 |
| - | 22. 31. | I | 3 | 46 |
| - | 19. | I | 3 | 29 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| III, | 23. | 3 | 3 | 110 |
| - | 36. 31. | 1 | 3 | 90. 111 |
| IV, | 1-23. | 1 | 3 | 45. 46 |
| - | 13. | 1 | 2 | 155 |
| - | 3. 6. 10. | 1 | 3 | 50. 57 |
| V, | 21. | 1 | 3 | 75 |
| - | 6-10. | 3 | 3 | 177 |
| - | 12-21. | 1 | 3 | 84 |
| - | 12-19. | 2 | 2 | 154 |
| - | 20. | 1 | 3 | 115 |
| VI, | 1. | 1 | 3 | 100 |
| VII, | 1-14. | 1 | 3 | 103. 108 |
| - | 4-25. | 4 | 1 | 180 |
| - | 14-25. | 1 | 3 | 122 f. |
| VIII, | 4. | 1 | 3 | 92 |
| - | 7. | 6 | 1 | 182 |
| - | 4-16. | 1 | 3 | 79 |
| - | 1-17. | 1 | 3 | 134 f. |
| - | 18-36. | 1 | 3 | 151 f. |
| - | 19. | 6 | 1 | 180 |
| - | 30. | 2 | 1 | 59. 61 |
| - | 32. | 3 | 3 | 177 |
| - | 36. | 1 | 2 | 174 |
| - | 35. 39 | 3 | 3 | 138 f. |
| IX, | 1. 5 | 1 | 3 | 153 |
| - | 12. | 6 | 1 | 181 |
| - | 6-13. | 1 | 3 | 160 |
| - | 14-28. | 1 | 3 | 168 |
| - | - | 4 | 2 | 50 f. |
| - | 11-18 | 1 | 2 | 155 |
| - | 18. | 2 | 1 | 9 |
| - | 23. | 1 | 3 | 47 |
| - | 25. 32. | 1 | 1 | 174 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IX, | 30. 32. | I | 3 | 25 |
| - - | 30. 33. | I | 3 | 181 f. |
| X, | 11-21. | I | 3 | 183-202 |
| - | 10. | 4 | 2 | 223 |
| XI, | 1-10. | I | 3 | 202. 203 |
| - - | 8. | 6 | I | 181 |
| - - | 15. | 2 | I | 185 |
| - - | 11-22. | I | 3 | 209-213 |
| - - | 25. | 2 | I | 184 |
| - - | 11-29. | 2 | I | 202 |
| - - | 23-36. | I | 3 | 213-223 |
| XII, | 19. 20. | I | 3 | 225 |
| XIII, | 4-9. | I | 3 | 229 |
| - - | 5. | I | 3 | 31 |
| - - | 11. | I | 3 | 230 |
| | - - | 2 | I | 202 |
| XIV, | 10. | 2 | I | 201 |
| - - | 11. | I | 3 | 232 |
| XV, | 3. 4. | I | 3 | 235 |
| - - | 7-13. | I | 3 | 239 |
| - - | 9. | 4 | 2 | 52 |
| - - | 21. | I | 3 | 244 |
| XVI, | 18. | I | 2 | 116 |
| - - | 25. 27. | I | 3 | 244 f. |
| - - | 23. | I | 3 | 248 |

Paulus erster Brief an die Korinther.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 1. | 2 | I | 3 |
| - - | 2. 3. | 2 | I | 64. 57 |
| - - | 4-8. | 2 | I | 198 |
| - - | 7. 8. | 2 | I | 67 |
| - - | 9. | 2 | I | 58 |
| - - | 14. | 2 | I | 248 |
| - - | 19. | 2 | 3 | 7 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| I, | 17. | 1 | 3 | 65 |
| - | 22. 23. | 5 | 2 | 100 |
| - | 23. 24. | 2 | 1 | 61 |
| - | 30. 31. | 2 | 3 | 10 |
| - | 31. | 1 | 3 | 83 |
| II, | 4. 5. | 2 | 1 | 183 |
| - | 9. | 3 | 3 | 15 |
| - | 10. | 1 | 3 | 223 |
| - | 14-16. | 6 | 1 | 176 |
| III, | 3. | 1 | 3 | 120 |
| - | 1-4. | 6 | 1 | 178 |
| - | 11-15. | 4 | 2 | 150 |
| - | 19-20. | 2 | 3 | 18 |
| IV, | 11. 12. | 1 | 1 | 191 |
| - | 15. | 1 | 2 | 140 |
| - | 20. | 2 | 1 | 83 |
| - | 5. | 2 | 1 | 198 |
| V, | 1. | 2 | 1 | 58 |
| - | 5. | 2 | 1 | 198 |
| - | 7. | 1 | 2 | 79 |
| VI, | 1. | 2 | 1 | 141 |
| VII, | 10. | 1 | 3 | 222 |
| VIII, | 7. 10. 12. | 1 | 3 | 31 |
| - | 9. | 1 | 3 | 80 |
| - | 4. | 2 | 1 | 65 |
| IX, | 2. | 2 | 1 | 7 |
| - | - | 2 | 3 | 209 |
| - | 9. | 1 | 1 | 76 |
| - | 9 10. X, 11. | 1 | 2 | 115. 183 |
| - | 10. | 1 | 3 | 72 |
| - | 9. | 2 | 3 | 20 |
| - | 27. | 1 | 3 | 80 |
| - | 20. 21. | 5 | 2 | 101 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| X, | 1. | 1 | 3 | 215 |
| - | - | 2 | 3 | 210 |
| - | 11. | 1 | 3 | 85 |
| - | 16. | 4 | 3 | 280 |
| - | 25-29. | 1 | 3 | 31 |
| XI, | 22. | 2 | 1 | 198 |
| XII, | 3. | 1 | 2 | 92 |
| - | - | 1 | 3 | 79 |
| - | - | 2 | 1 | 17 |
| - | 10. 28. 29. | 5 | 2 | 201 |
| XIII, | 3. | 4 | 3 | 112 |
| - | 12. | 1 | 2 | 22 |
| XIV, | 21. | 2 | 3 | 21 |
| XIV, | 22. | 1 | 1 | 77 |
| XV, | 3. 4. | 2 | 3 | 24 |
| - | 23. | 2 | 1 | 198 |
| - | 24. | 2 | 1 | 182 |
| - | 23-52. | 2 | 1 | 191-200 |
| - | 28. | 4 | 2 | 153 |
| - | 54. 55. | 2 | 3 | 30 |
| - | 55-57. | 1 | 3 | 93 |
| - | 44. 46. | 6 | 1 | 176 |
| - | 45. | 2 | 3 | 29 |
| XVI, | 22. | 2 | 1 | 198 |

## Paulus zweyter Brief an die Korinther.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 2. | 2 | 1 | 65 |
| - | 4. | 3 | 3 | 196 |
| - | 14. | 2 | 1 | 199 |
| II, | 16. | 2 | 3 | 26 |
| III, | 3. | 2 | 1 | 7 |
| III, | 6. 7. | 1 | 3 | 108 |
| IV, | 13. | 2 | 3 | 32 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 3. | I | 3 | 31 |
| - | 6. | I | 3 | 247 |
| - | 16. | 2 | I | 199 |
| V, | 1-10. | - | - | - |
| - | 10. | I | 3 | 234 |
| VI, | 2. 17. 18. | 2 | 3 | 33. 34 |
| VIII, | 15. | 2 | 3 | 37 |
| IX, | 3 | I | 3 | 65 |
| XII, | 12. | 5 | 2 | 101 |
| XIII, | 4. | I | I | 128 |

## Paulus Brief an die Galater.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 6. | 2 | I | 61 |
| - | 8. | I | 3 | 21 |
| - | 16. | 2 | I | 5 |
| II, | 8. 9. | 2 | I | 7 |
| III, | 5. | 5 | 2 | 101 |
| - | 8. | I | 2 | 114 |
| - | 6. 14 | 2 | 3 | 37 |
| IV, | 4. | I | 3 | 107 |
| - | 21-34 | 2 | 3 | 46 |
| V, | 21 | I | 2 | 92 |
| - | - | I | 3 | 101 |

## Paulus Brief an die Epheser.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 2. | 2 | I | 65 |
| - | 11. 14. 20. 23. | 2 | I | 202 |
| - | 18. | 2 | I | 59 |
| II, | 3. | 2 | 2 | 156 |
| - | 5. 6. | 2 | I | 151 |
| - | 19-22. | 2 | I | 202 |
| IV, | 1-4. | 2 | I | 59 |
| - | 6. | 2 | I | 65 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 8. | 2 | 3 | 52 |
| - | 12. 30. | 2 | 1 | 202 |
| - | - | 6 | 1 | 179 |
| - | 24. | 2 | 3 | 143 |
| V, | 14. 31. | 2 | 3 | 60. 61 |
| - | 32. | 1 | 2 | 99 |
| - | - | 1 | 3 | 215 |


## Paulus Brief an die Philipper.


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 8. | 1 | 3 | 97 |
| - | 16. | 2 | 1 | 205 |
| III, | 14. | 2 | 1 | 59 |
| - | 11. 20. 21. IV, 5. | 2 | 1 | 191. 205 |


## Paulus Brief an die Kolosser.


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 13. | 2 | 1 | 106. 181. 203 |
| II, | 9. 10. 20. III, 4. 34. | 2 | 1 | 203. 204 |
| - | - | 6 | 1 | 179 |
| III, | 10. | 2 | 2 | 143 |
| IV, | 11. | 2 | 1 | 184 |
| - | 17. | 1 | 3 | 247 |


## Paulus erster Brief an die Thessalonicher.


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 3. | 1 | 3 | 237 |
| - | 8. 10. | 2 | 1 | 192 |
| II, | 9. | 1 | 1 | 191 |
| - | 12. | 2 | 1 | 59. 192 |
| - | 19. III, 13. | 2 | 1 | 193 |
| IV, | 6. | 1 | 2 | 92 |
| - | 7. | 2 | 1 | 59 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| IV, | 13-15. | 2 | 1 | 192 |
| - | 11. | 1 | 3 | 55 |
| - | 15. V, 2. | 1 | 3 | 222. 231 |
| - | 15-17. | 2 | 1 | 191 |
| V, | 2. 23. | 2 | 2 | 193 |
| - | 24. | 2 | 1 | 59 |

## Paulus zweyter Brief an die Thessalonicher.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 5-10. | 2 | 1 | 193 |
| II, | III, 1. 2. 3-12. | 2 | 1 | 195. 197 |
| - | 2. | 1 | 3 | 231 |
| - | 9. | 5 | 2 | 100 |
| - | 13. 14. | 2 | 1 | 59. 61 |
| III, | 12. | 1 | 3 | 55 |

## Paulus Brief an den Tiemotheus.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 8-10. | 1 | 1 | 55 |
| II, | 5. | 1 | 3 | 241 |
| - | 13. 14. | 2 | 3 | 67 |
| III, | 15. | 1 | 3 | 96 |
| V, | 18. | 2 | 3 | 69 |
| VI, | 13. | 2 | 1 | 102 |
| - | 14. | 2 | 1 | 200 |
| - | 17. | 1 | 3 | 238 |

## Paulus zweyter Brief an den Timotheus.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 12. | 2 | 1 | 205 |
| - | 10. | 1 | 3 | 45 |
| - | 9. | 1 | 2 | 132 |
| - | - | 2 | 1 | 59. 61 |
| II, | 12. | 1 | 3 | 93 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| III, | 16. | 4 | 1 | 261 |
| IV, | 1-8. | 2 | 1 | 205 |

Paulus Brief an den Titus.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 13. | 2 | 1 | 205 |
| III, | 6. | 1 | 3 | 78 |

Der Brief an die Hebräer.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 1. | 1 | 2 | 20. 123 |
| - | 5. 6. | 2 | 3 | 79. 85 |
| - | 7-13. | 2 | 3 | 93-119 |
| II, | 4. | 5 | 2 | 101 |
| - | 14-17. | 1 | 3 | 100 |
| - | 6-13. | 2 | 3 | 120-127 |
| III, | 1. f. | 1 | 2 | 21 |
| - | 15. | 1 | 1 | 137 |
| - | 7-11. | 2 | 3 | 129 |
| IV, | 12. | 1 | 2 | 187 |
| V, | 8-10. | 1 | 3 | 97 |
| VII, | 11-15. 25. | 1 | 2 | 175. 177 |
| X, | 4-14. | 1 | 2 | 183 |
| - | 12-14. | 1 | 2 | 177 |
| - | 14. | 1 | 2 | 29 |
| - | 16. 17. | 2 | 3 | 158 |
| - | 28-37. | 2 | 1 | 206 |
| XII, | 5. 6. 26. | 2 | 3 | 159 |
| XIII, | 5. 6. | 2 | 3 | 167 |

Petrus erster Brief.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 2. 20. | 1 | 3 | 204 |
| - | 10. 11. | 1 | 1 | 81 |
| - | 10-13. | 2 | 1 | 206. 207 |
| - | - | 2 | 3 | 70 |

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| I, | 16. | 2 | 3 | 75 |
| - | 17. | 2 | 1 | 65 |
| - | 18. 19. | 1 | 2 | 92 |
| - | 23. | 1 | 2 | 17 |
| II, | 6. | 2 | 3 | 76 |
| - | 7. | 1 | 1 | 97 |
| - | 19. | 1 | 3 | 31 |
| - | 21. 24. | 1 | 2 | 29 |
| IV, | 13. V, 5. | 2 | 1 | 206 |
| V, | 10. | 2 | 1 | 59 |

Petrus zweyeter Brief.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 12. | 1 | 3 | 245 |
| - | 19. | 1 | 1 | 82 |
| III, | 4-14. | 2 | 1 | 207 |
| - | 12. 13 | 2 | 1 | 191 |

Der erste Brief des Johannes.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| II, | 18-28. | 2 | 1 | 208 |
| III, | 2. | 1 | 2 | 22 |
| IV, | 2. | 2 | 1 | 17 |
| - | 3. | 2 | 1 | 203 |

Der dritte Brief des Johannes.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 3. | 2 | 1 | 101 |

Der Brief des Jakobus.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| I, | 13. 14. | 4 | 1 | 271 |
| II, | 17. 26. | 1 | 1 | 114 |
| - | 17. | 4 | 1 | 260 |
| - | 23. | 2 | 3 | 167 |
| V, | 7-9. | 2 | 1 | 206 |

## Die Offenbarung des Johannes.

| Cap. | Vers. | B. | St. | S. |
|---|---|---|---|---|
| I, | 3. III, 3. 11. | 2 | 1 | 208 |
| III, | 4. XI, 13. | 1 | 2 | 132 |
| XIII, | 13. 14. | 5 | 2 | 102 |
| XVI, | 14. XIXI, 19.20. | - | - | - |
| XIX, | 8. | 1 | 3 | 95 |
| XX, | 4. | 1 | 3 | 93 |
| XXI, | 11. | 2 | 1 | 191 |
| XXII, | 7-20. | 2 | 1 | 208 |

Ende des ersten Registers.

# Zweytes Register.

## über die vornehmsten Materien des Inhalts.

Aaron, ob er bloß in politischer Absicht seine Anordnungen für den Willen Gottes erklärt habe? B. 4 St. 2 S. 117.

Abendmahl, Absicht der Anordnung desselben, B. 2 St. 2 S. 197. Erklärung der Einsezzungsworte, B. 2 St. 2 S. 198-202. Rechter Gebrauch des Abendmals, B. 5 St. 3. S. 290-292. Urtheils Kants vom Abendmahl, B. 4 St. 3 S. 226. 227. Hauptzweck des Abendmahles, B. 4 St. 3 S. 278-281. Ob es nothwendig öffentlich zu feyern sey, B. 4 St. 3 S. 279.

Aberglaube, religiöser, B. 4 St. 3 S. 157. was zu demselben zu rechnen sey, B. 4 St. 3 S. 162.

Ablaßhandel, worauf er sich gründete, B. 4 St. 2 S. 195.

Abgötterey, Vorzug der mosaischen Religionslehre vor derselben, B. 4 St. 2 S. 106-108.

**Abraham**, ob er wegen seines Vorsatzes, seinen Sohn zu opfern, als gewissenlos zu beurtheilen sey, B. 4 St. 3 S. 235. B. 4 St. 1 S. 195 die Abraham gegebene Verheissung, B. 2 St. 3 S. 40.

**Abschreckung** der Bösen von Verbrechen erfordert nothwendig strenge Vollziehung bürgerlicher Strafen, B. 6 St. 1 S. 162.

**Absonderung** der Israeliten von andern Religionsgenossen, warum sie nothwendig war, B. 4 St. 2 S. 10. 105. f.

**Achtung** für eine heilige Schrift, was sie seyn soll, B. 4 St. 1 S. 241.

**Achtung** verdient ein Begriff noch nicht, bloß seiner Allgemeinheit wegen, B. 3 St. 1 S. 20.

**Achtung** für die Vernunft kann der Mensch nie vorsätzlich verleugnen, B. , St. 3 S. 130.

**Achill und Adrast**, zu beyden sprach der Sage nach ein Pferd, B. 5 St. 1 S. 200. **Achilles** Schild, B. 5 St. 1 S. 211.

**Adventszeit**, Betrachtungen für dieselbe, B. 5 St. 3 S. 1-70.

**Accommodation**, wo sie im N. T. anzunehmen sey, B. 1 St. 1 S. 13.

**Allgemeinheit**, in welchem Sinne sie ein Kennzeichen der wahren Kirche sey? B. 4 St. 2 S. 8.

**Allmacht Gottes**, wie wir sie denken müssen, B. 3 St. 2 S. 12-14.

**Allwissenheit Gottes**, B. 3. St. 2 S. 23-28. Der Glaube an dieselbe kann mit dem Begriff einer unbedingten Freyheit des menschlichen Willens nicht bestehen, B. 6 St. 1 S. 193. An-

Andacht, Erklärung des Begriffs derselben, B. 4 St. 3 S. 149. in wie fern die Uebungen derselben zum guten Lebenswandel gehören, B. 4 St. 3 S. 159. wozu die Apostel dieselben empfahlen, B. 5 St. 3 S. 274. wie nothwendig diese Uebungen seyn, B. 5 St. 3 S. 5-7.

Andachtsversammlungen, wozu sie nach der Absicht der Apostel dienen sollten, B. 5 St. 3 S. 274.

Andachtsbücher, wie sie seyn sollen, B. 5 St. 3 S. 8. 9.

Altes Testament, die Religion desselben war eine Vorbereitung auf eine allgemeine Religion, B. 4 St. 2 S. 110.

Allgemeine Religion, Begriff derselben, B. 6 St. 2 S. 5. f. schon die Propheten des A. T. hatten die Idee einer allgemeinen Religion; aber Jesus ist der erste Urheber derselben, B. 6 St. 3 Abschn. 6.

Anführungsformeln im N. T. beweisen nicht, daß die angeführte Stelle des A. T. als eigentliche Weißagung angeführt werde, B. 1 St. 1 S. 13.

Afterdienst der Kirche ist einer protestantischen Kirche nicht wesentlich eigen, B. 3 St. 3 S. 135.

Angeboren ist dem Menschen weder Gutes noch Böses, B. 3 St. 3 S. 75. f.

Anselm von Canterbury, B. 4 St. 2 S. 194.

Anthropomorphismus, moralischer, B. 4 St. 2 S. 221. in wie fern er zu vermeiden ist, B. 4 St. 3 S. 146.

Anwendung der Stellen des A. T. im N. T. ist untersucht, B. 1 St. 1. 2. 3. B. 2 St. 3. und das Resultat der Untersuchung steht B. 2 St. 3 S. 169-220.

Anlagen zum Guten in der menschlichen Natur, B. 3 St. 3 S. 78. f.

Apokalypse, Behandlung derselben, B. 4 St. 2 S. 151. f.

Apostelgeschichte, Entstehung derselben, B. 5 St. 1 S. 96 f. 106 f. 213 f.

Argumentationen im N. T. um zu zeigen, daß Stellen des A. T. vorzüglich geschickt seyn, auf Jesum angewendet zu werden, beweisen nicht, daß solche Stellen als eigentliche Weißagungen betrachtet seyn, B. 1 St. 1 S. 13. f.

Archaismen, kein starker Beweis für das Alter der Bücher Moses, Josua und der Richter, B. 5 St. 1. S. 112.

Ariman, Prinzip des Bösen in der Welt, B. 4 St. 2 S. 209. 210.

Aristokratie, ob sie Mosis Zweck war? B. 4 St. 2 S. 117.

Aufopferung des Sohnes Gottes, ob Gott sich dadurch, nach der Lehre der Bibel, eines Besitzes beraubet habe? B. 3 St. 3 S. 175-177.

Aufopferung verbotener Vortheile und Annehmlichkeiten, ist nicht zu den Uebeln des Lebens zu rechnen, B. 3 St. 3 S. 225.

Aufgeklärt, wer so zu nennen sey? B. 3 St. 2 S. 147.

Aufrichtigkeit, ob der Mangel derselben unter den Menschen in dem gewöhnlichen christlichen Religionsunterricht seinen Grund habe? B. 3 St. 3 S. 248. worin der Mangel seinen Grund habe, B. 4 St. 3 S. 250.

Auferstehung, der Begriff derselben ist bey den Juden nicht erst durch Jesu Lehre erweckt, und gehört nicht wesentlich zur Lehre Jesu von unserm künftigen ewigen Leben nach dem Tode, B. 4 St. 2 S. 127. 128.

Auslegung des A. T. für diese ist viel gewonnen, wenn das A. T. nicht mehr aus dem N. T. erklärt wird, B. 1 St. 1 S. 13. 14.

Auslegung des A. T. bey den Juden, zur Zeit Jesu und der Apostel, B. 2 St. 3 S. 82 f. 208 f.

Authenticität der Bücher des A. T., in wie fern sie zu dem Zwecke, wozu Christen diese Bücher brauchen, erwiesen werden muß, B. 4 St. 3 S. 137. Alter dieser Bücher, B. 5 St. 1 S. 58 f.

Autonomie der Vernunft wird nicht dadurch gefährdet, daß Gott als Urheber der Vernunft gedacht werden muß, B. 3 St. 2 S. 122 f.

---

Begierden, sich die unerlaubte Befriedigung derselben versagen zu müssen, gehört nicht zu den Uebeln des Lebens, B. 3 St. 3 S. 227.

Begriff der Sitten und der Sittlichkeit, B. 6 St. 1 §. 1-3.

Belohnung des Guten von Gott, B. 5 St. 1 S. 149. B. 6 St. 2 S. 189.

**Benutzung**, pflichtmäßige, der wohlthätigen Lehranstalten in der christlichen Kirche, B. 5 St. 3 S. 281.

**Berufung** der Christen, B. 2 St. 1 S. 59. Berufung jedes Menschen zur richtigen Erkenntniß Gottes, B. 5 St. 3 S. 24 f.

**Besserung** ist nicht die Ursache der Uebel, die den Gebesserten treffen, B. 3 St. 3 S. 224. Es ist schädlich für die Sittlichkeit, von einer langen Reihe von Uebeln des Lebens zu reden, die mit der Besserung angetreten werde, B. 3 St. 3 S. 225. Nach der Besserung der Gesinnung giebt es keinen Grund, fortdauernde Strafbarkeit und Strafen eines Gebesserten anzunehmen, B. 3 St. 3 S. 208. f. Woran es liege, daß die Besserung so vieler Menschen hier nicht erfolgt, und Pflicht, dieselbe bey Andern zu befördern, B. 6 St. 1 S. 183. 184. f. Besserung der Lasterhaften, Hinderniße derselben und Mittel, diese wegzuräumen, B. 6 St. 1 S. 163. f.

**Bereitwilligkeit Gottes**, dem sich bessernden Verirrten, seine Vaterliebe wieder zu schenken, B. 3 St. 3 S. 207. f. **Bergentwurzler**, wer bey den Juden so hieß? B. 4 St. 3 S. 275.

**Beschaffenheit der Lehre Jesu**, ein Beweis, daß sie eine göttliche und allgemeingültige Belehrung für alle Menschen sey, B. 4 St. 2 S. 145. B. 6 St. 3. Abschn. 5. f.

**Begnadigung bey Gott**, Begriff und Bedingung derselben, B. 4 St. 3 S. 283.

**Beschneidung der Israeliten**, war nicht sowohl ein

ein Hauptgesetz Mosis, als ein Gebrauch, den er unter seinem Volke, als schon seit Abrahams Zeiten eingeführt, vorfand, B. 5 St. 1 S. 58. Erklärung der Unterlassung derselben während des Zuges durch die Wüste, B. 5 St. 1 S. 59.

**Bestrafung des Bösen** von Gott, worin sie bestehe, B. 3 St. 3 S. 210. B. 6 St. 1 S. 151. B. 6 St. 2 S. 189.

**Beste**, für das Ganze und für uns selbst, ist stets der Vernunft zu folgen, B. 4 St. 2 S. 201. Das Wohlgefallen an dem, was an sich das Beste ist, und die Bestimmung des Willens durch Erkenntniß desselben, ist ein wesentlicher Vorzug vernünftiger Wesen, B. 6 St. 2 S. 176. Jedes einzelne Gebot der Vernunft wird in Absicht seiner Materie durch die uns mögliche Erkenntniß des Besten bestimmt, B. 4 St. 2 S. 201.

**Beten**, im Glauben, und nicht zweifeln, B. 4 St. 3 S. 272.

**Bestimmung** des Menschen, B. 6 St. 2 S. 158.

**Beweis** der göttlichen Sendung eines Menschen durch Wunder ist unmöglich, B. 4 St. 1 S. 196. B. 6 St. 3 Abschn. 4. 5.

**Beyspiel Jesu**, wohlthätige Kraft desselben, B. 5 St. 3 S. 10. 107.

**Beystand Gottes**, wie derselbe mit der Zurechnung unsrer guten Handlungen vereinbar ist, B. 4 St. 3 S. 254.

**Betrug**, ein unmoralisches Mittel, eine Religion auszubreiten, und Bestimmung des Begriffs, B. 3 St. 2 S. 183. 184.

Bibel, ist nicht die Offenbarung selbst, B. 2 St. 2 S. 142. B. 4 St. 1 S. 249. was sie ist? ebendaselbst. Sie enthält nichts, wodurch, bey richtiger grammatischer Auslegung und philosophischer Beurtheilung, Sittlichkeit und Tugend gehindert werden müßte, B. 4 St. 2 S. 249.

Bileam, Erzählung von demselben, B. 5 St. 1 S. 198.

Bilderschrift, ob nur sie bis auf Davids Zeiten bey den Israeliten gewesen sey? B. 5 St. 1 S. 168.

Bilderschrift, ob alle Nationen sich derselben zuerst bedient haben, um ihre Gedanken zu bezeichnen? B. 5 St. 1 S. 171.

Bildnerey, war den Israeliten nicht verboten, B. 5 St. 1 S. 173.

Bildnerkünste haben nie, und besonders nicht vor Samuel, unter den Israeliten geblühet, B. 5 St. 1 S. 173.

Bildung, allmählige, der heiligen Schriften der Israeliten, B. 5 St. 1 S. 5. f.

Bitten an Gott gerichtet, moralischer Nutzen derselben, B. 4 St. 3 S. 269. Bitten des Vater Unser, erläutert, B. 4 St. 3 S. 272.

Böse, Vernunftursprung desselben im Menschen, B. 3 St. 3 S. 121.

Bösartigkeit, angeborne, wird nie in der Bibel behauptet, noch als der Grund des Bösen angegeben, B. 3 St. 3 S. 120.

Buch des Lebens, was es bedeute, B. 5 St. 2 S. 45. 46.

Büßungen, woher sie entstanden, B. 4 St. 2 S. 223.

**Causalität**, das Recht außer uns hervorzubringen, fordert das Sittengesetz der Vernunft, B. 3 St. 2 S. 132. 133.

**Causalität** der Naturgesetze ist nicht Schuld am Unrecht in der Welt, B. 3 St. 2 S. 128.

**Causalität Gottes**, ob eine übernatürliche nothwendig bey der Offenbarung vorausgesetzt werde? B. 3 St. 2 S. 176-182. was, ohne dieselbe vorauszusetzen, a priori zum Begriff der Offenbarung gehöre? B. 3 St. 2 S. 162. f.

**Charakter Jesu**, B. 5 St. 3 S. 107. f.

**Christus**, Messias und Sohn Gottes, ist gleichbedeutend, B. 1 St. 1 S. 212. **Christ**, was demselben der Glaube an den Sohn Gottes ist? B. 4 St. 1 S. 92. **Christlichste Erklärung** der Bibel, B. 1 St. 1 S. 213. **Christen** sind alle von Gott berufen, B. 2 St. 1 S. 60 f. **Christliche Religion**, das Wesentliche derselben, B. 4 St. 3. Ende. Die Einführung der **christlichen Religion** in die Welt war ein Fortgang vom Schlechtern zum Bessern, B. 3 St. 3 S. 52. f. und Gewinn für die zu derselben übergehenden abgöttischen Nationen, B. 6 St. 3 Abschn. 6.

**Christenthum**, die Geschichte des Anfangs derselben ist doch nicht ganz dunkel, B. 4 St. 3 S. 134. f. Es war die erste öffentliche Religionslehre, die der Meynung widersprach, daß äußre Dienste ein wesentliches Stück der Verehrung Gottes seyn, und Gott durch Opfer zu versöhnen und zu gewinnen sey, B. 3 St. 3 S. 54. Auch das ausgeartete Christenthum nahm gewöhn-

lich den rohen Charakter seiner Bekenner an, und war dem Erkenntnißzustande derselben gemäß, und wirksam zur Beförderung der Sittlichkeit, B. 3 St. 3 S. 58. B. 6 St. 3 Abschn. 6. Warum den Lehrern des Christenthums im dritten und vierten Jahrhundert das Studium der griechischen und römischen Wissenschaften nicht zur Cultur des Verstandes und Geschmacks nützen konnte? B. 3 St. 3 S. 58. in welchem Sinne das Christenthum völlig das Judenthum zu verlassen fordre? B. 4 St. 2 S. 118.

**Civilisirung** der Menschheit, ist nicht letzter Zweck der Natur; sondern vielmehr als Mittel dem Zweck der höhern Cultur untergeordnet, B. 6 St. 2 S. 249. Sie ist nicht das Werk der Natur; sondern der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, und göttlicher Weltregierung, B. 4 St. 2 S. 255. 256.

**Cirkel**, worin sich der befindet, der den Glauben an Gottes wirkliches Daseyn bloß auf das Gesetz der Sittlichkeit gründen will, B. 3 St. 1 S. 226.

**Clemens** von Alexandrien, Tradition vom Evangelium des Markus, B. 5 St. 2 S. 198. f. sein Begriff von der Freyheit, B. 6 St. 3 S. 316.

**Christliche Religion**, warum die kritische Philosophie nicht auf dieselbe anzuwenden, und sie nicht in die Formeln derselben einzukleiden sey? und Geschichte derselben überhaupt. B. 3 St. 2 S. 189. f.

**Civilisirung**, nicht bloß in dieser haben die christlichen Völker Fortschritte gemacht, B. 3 St. 3 S. 64.

Confirmation, was ein Hauptgeschäfte bey den dazu vorbereitenden Unterricht seyn soll? B. 6 St. 1. S. 134.

Congruenz der Sittlichkeit und Glückseligkeit bey Andern, erregt bey uns nicht Gefühle der Lust; sondern ein vernünftiges Wohlgefallen am Rechte, das ihnen von andern wiederfährt, B. 3 St. 2 S. 125. Sie kann nicht für nothwendig geachtet werden, so fern unter der Glückseligkeit sinnliche Güter verstanden werden, B. 3 St. 1 S. 158-179. B. 3 St. 2 S. 124.

Correspondenz mit Gott, was dieß bedeute, und wie wir in dieselbe kommen können? B. 3 St. 2 S. 142. f.

Corrodi Meynung vom Evangelium Justins des Märtyrers geprüft, B. 5 St. 2 S. 168. f.

Cultur des Menschengeschlechts, ein untergeordneter Zweck der Natur, B. 6 St. 2 S. 249. ein Werk göttlicher Weltregierung, B. 6 St. 2 S. 255. 256. nicht das Werk der Natur, sondern der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, B. 4 St. 2 S. 255. Die Erziehung eines Volkes zur höhern sittlichen Cultur, kann nur langsam gehen, B. 3 St. 3 S. 59.

Cyprian, setzte Tradition der Tradition entgegen, B. 5 St. 2 S. 134.

Cyrus, ob von ihm Jes. 42, 1-4. die Rede sey, B. 1 St. 1 S. 70. f.

---

Dankbarkeit gegen Gott, zu derselben verpflichtet uns unsre Naturfreyheit, B. 6 St. 1 S. 103.

Dankopfer Davids auf der Tenne Aravna, B. 5 St. 1 S. 207. wie

Dankopfermalzeiten von den Israeliten gefeyert wurden, B. 1 St. 1 S. 151.

Dännemarks Christiane und Friedriche, B. 3 St. 3 S. 113.

Daseyn, wie lange ein endliches Wesen ein Recht hat, auf das, was zur Erhaltung desselben unentbehrlich ist, B. 3 St. 1 S. 93. f.

Daseyn der Welt ist nach dem Ausspruch der Vernunft nicht für unabhängig zu halten, B. 5 St. 1 S. 13. 16. B. 6 St. 2 S. 301. f.

Daseyn Gottes ist der Vernunft hinlänglich gewiß, B. 3 St. 1 S. 195. Die Vernunft widerspräche sich selbst, wenn sie den Menschen nicht zur gewissen Ueberzeugung vom wirklichen Daseyn Gottes führen könnte, B. 6 St. 2 S. 15. werden alle theoretische Beweise für das wirkliche Daseyn Gottes verworfen: so wird bald der theoretische Unglaube an die Stelle des Glaubens an das wirkliche Daseyn Gottes treten, B. 6 St. 2 S. 14. Die Gründe der Gewißheit vom Daseyn Gottes zu einer unbestreitbaren Evidenz zu erheben, muß der Zweck aller Philosophie seyn, B. 6 St. 2 S. 10. Es kann nicht erlaubt seyn, allgemein zu lehren, daß man nicht wissen könne, ob Gott wirklich sey, und also kann dieß nicht wahr seyn, daß man das nicht wissen könne, B. 6 St. 2 S. 15. Es ist unvernünftig, das wirkliche Daseyn Gottes zu bezweifeln, so lange nicht das unabhängige Daseyn der Welt, oder ein zureichen-

chender Grund derselben außer Gott erwiesen werden kann, B. 6 St. 1 S. 16. Gottes wirkliches Daseyn ist zwar nicht so, wie Erfahrungsgegenstände, erweislich; allein es ist doch durch Schlüsse erweislich, B. 6 St. 1 S. 13. Warum die neuere Philosophie keine theoretische Beweise für Gottes wirkliches Daseyn gelten lassen kann, B. 6 St. 2 S. 290 f. 320 f. Der Glaube an das wirkliche Daseyn Gottes kann nicht sicher auf das Postulat des Glaubens an eine moralische Weltordnung gegründet werden, B. 5 St. 2 S. 113 f.

**Darstellung** der Begebenheiten wird im A. T. durch Zusätze anschaulicher gemacht, B. 5 St. 1 S 208 f. wie dieß mit historischer Treue des Erzählers bestehen könne, B. 5 St. 1 S. 210 f.

**Deduktion** der Religion überhaupt, von Fichte, B. 3 St. 1 S. 29. f. Prüfung dieser Deduktion, B. 3 St. 1 S. 37 f.

**Denkmäler**, öffentliche, bey diesen war das Eingraben der Schrift in Steine gewöhnlich, B. 5 St. 1 S. 53. Aber auch Steine ohne Inschrift wurden dazu gebraucht, B. 5 St. 1 S. 82 f. ob dergleichen Denkmäler eine Zeit voraussetzen, worin es an schriftstellerischen Arbeiten fehle? B. 5 St. 1 S. 81 f.

**Denkformen**, ob sie der Grund der Begriffe der Menschen von Gott seyn? B. 3 St. 3 S. 180.

**Deutungen** fabelhafter Götterlehren, woher es komme, daß sie sich mit allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung setzen lassen? B. 4 St. 1 S. 258.

Deutungen, gezwungene des A. T. ob das Christenthum aus solchen Deutungen bestehe? B. 4 St. 1 S. 254. wie solche gezwungene Deutungen des A. T. entstanden? B. 4 St. 1 S. 254-256. nur aus Mißverstand sind dergleichen zum Christenthum gerechnet worden, B. 4 St. 1 S. 257.

Deutungen des A. T. im N. T. B. 4 St. 1 S. 255. 257.

Deutung, ob eine gezwungene der Bibel nothwendig sey? B. 4 St. 1 S. 247.

Daniel, ob er die Zerstörung Jerusalems durch die Römer geweißaget habe, und Erklärung der siebenzig Wochen, von welchen Daniel 9, 24-27. die Rede ist, B. 1 St. 1 S. 120.

Darstellung alter Begebenheiten durch Figurengruppen, ob die historischen Schriften der Israeliten darauf hindeuten? B. 5 St. 1 S. 176.

David, warum ihn Samuel zum Könige weihete? B. 2 St. 3 S. 100. 107. seiner Familie sicherte Nathan den Thron auf immer, B. 2 St. 3 S. 199. Darum verhießen die Propheten alles künftige Glück nach dem Exil unter einem Davidischen Regenten, B. 1 St. 1 S. 29. f. B. 2 St. 3 S. 199. 200. David war groß und schön B. 2 St. 3 S. 101. Von David handelt Ps. 2, 1. f. B. 1 St. 2 S. 135 f. Ps. 16, 1. f. B. 1 St. 2 S. 100. f. Ps. 22, 1. f. B. 1 St. 1 S. 140 f. Ps. 40, 1. f. B. 2 St. 3 S. 143 f. Ps. 45, 1. f. B. 2 St. 3 S. 95 f. Ps. 110, 1. f. B. 1 St. 1 S. 109. Die Vorfahren Davids waren Stammfürsten, B. 2 St. 3 S. 115.

Dienst, würdiger Diener der Kirche, B. 4 St. 3 S. 54.
Döderleins merkwürdige Anweisung für das Verhalten der christlichen Lehrer in Absicht der symbolischen Lehrform der christlichen Kirchen, B. 2 St. 2 S. 35 f.
Dogmatik, in derselben ist die Frage von der Ewigkeit der Höllenstrafen keine Kinderfrage, B. 3 St. 3 S. 189. f.
Dogmatismus, bescheidener rationaler, was er ist, und was er für sich hat? B. 6 St. 2 S. 11 f.
Doktrinal, in welchem Sinne dieß die Auslegung einer heiligen Schrift nie seyn müsse, B. 4 St. 1 S. 269.
Dinge, das Wesen derselben ist nicht in der Vernunft gegründet; sondern nothwendig ewig unveränderlich, und nicht durch die Vernunft ihnen gegeben, B. 6 St. 1 S. 81. f.
Dreyeinigkeitslehre des Systems, B. 2 St. 2 S. 83. f. Entstehung derselben, und ihr Verhältniß zur Bibel, B. 2 St. 2 S. 85.
Drittes Kapitel des ersten Buchs Moses, B. 4 St. 1 S. 46 f.
Damascenische Teppiche, B. 5 St. 1 S. 175.
Dürftig war lange die Erkenntniß der Menschen von Recht und Pflicht, B. 3 St. 3 S. 144.
Durchzug der Israeliten durch den arabischen Meerbusen, B. 5 St. 1 S. 195. f. und durch den Jordan, B. 5 St. 1 S. 201. f.

Edomiten, ob sie an der Zerstörung Jerusalems Antheil nahmen, B. 5 St. 1 S. 228. 229. Ehe-

**Eheliche** Verbindung, bey den Juden ein Bild der Verbindung Jehovens mit Israel, und des Messias mit seinem Reiche, B. 2 St. 3 S. 61 f.

**Ehebruch** Davids mit Bathseba, Ps. 51, 1. f. bezieht sich darauf, B. 5 St. 1 S. 51. Ehebruch war bey den Propheten ein Bild der Untreue der Israeliten gegen Gott, B. 5 St. 2 S. 25.

**Eigenschaften des Menschen**, der Grad ihrer Vollkommenheit kommt mit in Anschlag bey der Bestimmung des Grades, der Achtung, deren gute Menschen würdig sind, B. 6 St. 2 S. 35.

**Eingriffe** der Allmacht, in die Wirkungen der freyen Handlungen der Menschen, warum sie nicht von Gott erwartet werden können? B. 6 St. 2 S. 229. f.

**Einrichtung** der Natur für die Menschen, B. 6. St. 2. S. 255.

**Einrichtung** der Welt kann kein nothwendiger Erfolg eines bloßen Mechanismus seyn, B. 6. St. 2. S. 218

**Einzug** Jesu in Jerusalem, B. 1. St. 1. S. 90.

**Elend**, die Summe desselben wird von der Summe der Glückseligkeit in der Welt weit überwogen, B. 6. St. 2. S. 230.

**Endzweck** Gottes, als des Schöpfers der Welt, B. 6. St. 2. S. 171 f.

**Endzweck** der Welt, wie wir dazu gelangen, ihn richtig zu erkennen und zu beurtheilen, B. 6. St. 2. S. 304 f.

**Endzweck** des Moralgesetzes, B. 5. St. 1. S. 123 f.

**Endzweck** der ganzen Schöpfung, wie der Begriff der-

derselben aus der Naturbetrachtung hervorgehe, B. 6 St. 2. S. 240 f.

Ende der Welt, ob Jesus und die Apostel davon eigentlich belehrt haben, B. 2. St. 1. S. 215 f.

Erfolg einer moralisch bösen That ist an sich böse, B. 2. St. 2. S. 270 f.

Erkenntniß, zwey Quellen derselben für Menschen, B. 6. St. 2. S. 256 f. Die Summe und Materie der Erkenntniß eines Menschen hängt von äussern Gegenständen ab, B. 6. St. 2. S. 205 f. wie alle menschliche Erkenntniß nach und nach entstanden ist, B. 6. St. 2. S. 204 f.

Erbarmen Gottes ist nach Röm. 9, 18. nicht allein auf die Juden eingeschränkt, B. 4. St. 2. S. 52.

Engel, ob dem Menschen deswegen, weil er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, ein Vorzug vor denselben zukomme? B. 3. St. 3. S. 173.

Engel heißen in der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. niemals Söhne Gottes, B. 2. St. 3. S. 80. 86. Die LXX erklärten 1 B. Mos. 6, 3. 4. nicht von Engeln, B. 2. St. 3. S. 81. Warum der Verfasser des Briefes an die Hebräer Christum mit den Engeln verglichen habe? B. 2. St. 3. S. 79. 81. Was die Juden unter dem Engel Jehovens in den Büchern Moses verstanden? B. 2. St. 3. S. 89. Ueber die Engel war nach der Meinung der Juden der Messias weit erhaben, B. 2. St. 3. S. 120 f. Durch Vermittelung der Engel sollte, nach der Meinung der Juden, das mosaische Gesetz gegeben seyn, B. 2. St. 3. S. 120.

Engel, die Lehre der Bibel von denselben ist von der Lehrform zu unterscheiden, B. 2. St. 2. S. 138.
Engel selbst durchschauen nicht ganz den Umfang der Wohlthaten, die Gott durch Jesum den Menschen bestimmt hat, B. 2. St. 3. S. 75.
Erschaffung der Menschen am sechsten Tage, was sie nach der Meinung der Juden bedeute, B. 2. St. 3. S. 122 f.
Erscheinung Jesu Christi, B. 2. St. 1. S. 266 f.
Ersetzung des durch das Böse gestifteten Schadens, ist dem Gebesserten nicht möglich; aber diese Unmöglichkeit darf ihn nicht beunruhigen, wenn nur seine Gesinnung wirklich gebessert ist, B. 3. St. 3. S. 192.
Ende des Lebens, auch der kurz vor demselben sich Bessernde kann von der Aufrichtigkeit seiner Besserung, und also von der Vergebung seiner Sünden gewiß werden, B. 3. St. 3. S. 193.
Ende gut, alles gut, was das heiße, B. 3. St. 3. S. 193.
Erhaltung des Menschen, Anlagen dazu in seiner Natur, B. 3. St. 3. S. 83 f.
Erhaltung der von uns Erzeugten, Anlagen dazu, B. 3. St. 3. S. 84. 85.
Einwohnung eines bösen Princips im Menschen neben dem Guten, B. 3. St. 3. S. 26 f. ist nicht anzunehmen, B. 3. St. 3. S. 68. f. 70. f.
Eid, ob Jesus ihn verboten habe? B. 4. St. 3. S. 101. ob es unmoralisch sey, einen gerichtlichen Eid zu fordern oder zu schwören, B. 4. St. 3. S. 105
Eigenschaften eines obersten Grundsatzes der Moral, B. 6. St. 1. S. 238.

Eigenschaften Gottes, B. 3. St. 2. S. 4 f.
Empfindung, kann den Menschen nicht sicher leiten, B. 6. St. 1. S. 295.
Erkennbar, was für uns Menschen als nothwendig und allgemeingültig erkennbar ist, und warum? B. 6. St. 1. S. 200.
Entstehung der Schriften des A. T. B. 5. St. 1. S. 32 f.
Erkenntniß Gottes, Wichtigkeit derselben, B. 5. St. 3. S. 1 f. Gott beruft jeden Menschen durch seine Natur zu derselben, B. 5. St. 3. S. 24 f. Gott beförderte dieselbe durch Moses und die Propheten, B. 5. St. 3. S. 40 f.
Erkenntniß des bloß Möglichen kann Gott nicht abgesprochen werden, B. 6. St. 1. S. 88 f.
Erstgeborner Gottes, heißt das israelitische Volk, B. 2. St. 3. S. 86 f. und Ps. 89, 20. David und seine Nachkommenschaft, B. 2. St. 3. S. 88. und bey den Juden der Messias, B. 2. St. 3. S. 88. Begriffe der Kabbalisten vom Erstgebornen Gottes, B. 2. St. 3. S. 89.
Esau, ein Ausspruch über denselben, Röm. 9, 11. 12. erklärt, B. 4. St. 2. S. 51.
Erziehung, durch dieselbe hätte jeder böse Mensch schon hier gut werden können, B. 4. St. 2. S. 51
Erwählung, ob ein Geheimniß derselben anzunehmen und mit würdigen Begriffen von Gott vereinbar sey, B. 4. St. 2. S. 174

Fähigkeit zur Vernunft gebildet zu werden, nur mit dieser treten die Menschen ins Leben, B. 4. St. 1. S. 212

Fastenzeit, Andachtsübungen für dieselbe, B. 5. St. 3. S. 107 f.

Fall, warum es in jedem Fall unsre unbedingte Pflicht ist, unsrer Vernunft zu folgen, B. 4. St. 1. S. 201

Felskluft, am Eingang derselben stand Elias, 1 Kön. 19, 1 f. als Jehova mit ihm redete, B. 5. St. 1. S. 208 f.

Festandachtsbuch, B. 5. St. 3. S. 1 f.

Fetischmachen, was Kant so nennt, B. 4. St. 3. S. 188

Finger Gottes schrieb die zehn Gebote, was das heiße? B. 4. St. 1. S. 168

Forderungen der Sinnlichkeit können, so weit sie gerecht sind, bey der jetzigen Einrichtung der Welt befriedigt werden, B. 4. St. 1. S. 17 f.

Fichte, Kritik aller Offenbarung, Zweifel bey derselben, B. 3. St. 1. 2.

Fluch über eine des Ehebruchs beschuldigte Frau, 4 B. Mos. 5, 23. setzt eine mit Farbe geschriebene Schrift voraus, B. 5. St. 1. S. 54

Fluch des Gesetzes Mosis, wie Christus davon erlöse, B. 2. St. 2. S. 43

Form der drey ersten Capitel der Genesis, B. 4. St. 1. S. 45

Form, jetzige des Pentateuchs, ist nicht zu Mosis Zeit entstanden, B. 5. St. 1. S. 235 f.

Form der christlichen Kirchenlehre, ist von der Lehre Jesu zu unterscheiden, B. 2. St. 2. S. 1 f.

Form der Lehre von der Person Jesu, ist von der Lehre der Bibel von derselben verschieden, B. 2. St. 2. S. 121 f.

Form der Lehre von der Aufopferung Jesu, ist local, B. 2. St. 2. S. 86 f.
Form der Lehre muß selbst in der Bibel von der Lehre unterschieden werden, B. 2. St. 2. S. 206
Form der Kirche, ein geistlicher Despotismus ist derselben, in einer protestantischen Kirche, und in der christlichen Kirche nach der Lehre Jesu und der Apostel, nicht wesentlich eigen, B. 4. St. 3. S. 182
Fragmente über die allmählige Bildung der heiligen Schriften der Israeliten, B. 5. St. 1. S. 32 f.
Frank astronomische Grundrechnung der biblischen Geschichte, B. 5. St. 1. S. 115. 121 f.
Freyheit des menschlichen Willens, B. 5. St. 1. S. 97 f. 126 f. B. 4. St. 1. S. 212. ob der Grund derselben unerforschlich sey, B. 4. St. 2. S. 198 f. ob es unbegreiflich sey, wie endliche Wesen zur Freyheit erschaffen seyn können, B. 4. St. 2. S. 227 f.
Freyheit in Glaubenssachen, Princip der Vereinigung derselben mit kirchlicher Glaubenseinigkeit der Christen, B. 4. St. 2. S. 61 f.
Fürsehung Gottes, wie sie erkannt und bewiesen wird, B. 6. St. 2. S. 287 f.
Furcht, ob sie vornämlich, oder gar allein, die Menschen zur Verehrung mächtiger vermeinter Weltbeherrscher genöthigt habe? B. 4. St. 3. S. 183
Finsterniß, dem Reiche derselben hat allerdings die jüdische Theokratie Abbruch gethan, B. 4. St. 1. S. 58 in wie fern Christus das Reich der Finsterniß gebrochen habe? B. 4. St. 1. S. 61 f.

Freyheit des menschlichen Willens, Abriß der Geschichte des Begriffs von derselben, B. 6. St. 3. S. 215-317

Fürsten, was ihnen in Hinsicht der verbesserten Religionseinsichten in unsern Zeiten obliege? B. 4. St. 1. S. 148

Gebesserte, trifft keine Strafe Gottes, B. 3. St. 3. S. 206. ob Paulus Röm. 7, 23. denselben einen bösen Grundsatz zuschreibe? B. 4. St. 1. S. 118

Gebet als Gnadenmittel oder Tugendmittel, B. 4. St. 3. S. 261-263

Gebet, ob, wer wirklich an Gott glaubt, sich des Gebets zu Gott schämen könne? B. 4. St. 3. S. 264 ob es eine allgemeine Pflicht sey? B. 4. St. 3. S. 265

Gebet Jesu erklärt, B. 4. St. 3. S. 272

Gebirg Israels, B. 5. St. 1. S. 42

Gebote Mosis, waren nicht bloß auf äußre Beobachtung; sondern auch auf die Beförderung moralischguter Gesinnung gerichtet, B. 4. St. 2. S. 92

Gebräuche, die Moses zur Gottesverehrung anordnete, wie lange sie nur als göttlich anerkannt werden konnten? B. 4. St. 1. S. 193

Gebrechlichkeit, moralische, in welchem Sinne Kant sie selbst dem besten Menschen beylegt, B. 4. St. 3. S. 18 sie ist kein allgemeiner Character der Menschheit, in dem Sinne, worin Kant sie dafür erklären will, B. 3. St. 3. S. 96 f.

Geheimnisse, heilige, Einfluß des Glaubens an dieselben, B. 4. St. 2. S. 183 ob sie sich in allen

Glaubensarten finden? B. 4. St. 2. S. 185
Ursprung des Glaubens an Geheimnisse unter den Christen, B. 4. St. 2. S. 186 was ein göttlich eingegebener Glaube an dieselben bey Kant heiße? B. 4. St. 2. S. 196 wie es einen reinen Vernunftglauben an dieselben geben könne? B. 4. St. 2. S. 203 Kants Geheimniß der Berufung, B. 4. St. 2. S. 226 und der Genugthuung, B. 4. St. 2. S. 231 und der Erwählung, B. 4. St. 2. S. 232

**Geist Gottes**, den die Bibel dem wahren Christen zuschreibt, B. 4. St. 1. S. 94 dieser leitet ihn in alle Wahrheit, B. 4. St. 1. S. 264 Kants Lehre vom Geiste Gottes, B. 4. St. 2. S. 241-243

**Geist des Christenthums**, was damit unverträglich ist? B. 4. St. 2. S. 148

**Geister**, böse, Meinungen der Juden davon, B. 2. St. 1. S. 37 f. was das N. T. davon sagt, gehört nicht zur christlichen Lehre, B. 2. St. 2. S. 139

**Geist Gottes**, Lehre des A. und N. T. davon, Sinn der Lehre, und Verhältniß derselben zur Lehrform der kirchlichen Dogmatik, B. 2. St. 2. S. 124-137

**Gemeine Gottes**, B. 2. St. 1. S. 57

**Genealogien** in der Genesis Cap. 5. und 11. wie sie entstanden seyn mögen? B. 5. St. 1. S. 126 f.

**Genuß** alles Angenehmen, ist kein Bedürfniß unsrer Natur, B. 3. St. 1. S. 147

**Genuß** der Naturbedürfnisse, ob dieser allein das

Leben wünschenswerth machen könne? B. 3. St. 3. S. 147
Genugthuungen, woraus die Meinung von der Nothwendigkeit derselben entstanden ist? B. 4. St. 2. S. 223
Genugthuung, ob eine Gott geleistete zu glauben nothwendig, und mit würdigen Begriffen von Gott vereinbar sey? B. 3. St. 3. S. 199 f.
Gerechtigkeit Gottes, B. 3. St. 2. S. 14-21 was in Absicht der äußern Güter von derselben zu erwarten sey? B. 3. St. 1. S. 246-252 f.
Gericht des Menschensohns über die Menschen, B. 4. St. 3. S. 208
Gericht, in welchem Sinne Jesus sich dasselbe zueignete, B. 2. St. 2. S. 96
Gesalbte Gottes, als Name der Christen, B. 4. St. 1. S. 165
Gesetze, bloß statutarische, ob sie als von Gott gegeben gedacht werden können? B. 4. St. 1. S. 191. 195 ob die mosaischen bloß statutarisch gewesen seyn? B. 4. St. 1. S. 192. 195
Gesetzgebung Mosis, enthält die Idee vom Messias nicht, B. 4. St. 2. S. 115
Gesetzgebung, göttliche, für die Menschen, B. 4. St. 2. S. 222
Gesetzgebung Mosis, wirkte auf die unveränderte Erhaltung der Büchersprache der Israeliten, B. 5. St. 1. S. 107
Gesetz der Vernunft, was es fordre, B. 3. St. 1. S. 232
Gesetzbuch Mosis, was das heiße, B. 5. St. 1. S. 41. 47

Gesicht, warum Moses dasselbe bedeckte? B. 5. St. 1. S. 181
Geschäfte Jesu, die Beschaffenheit desselben beweiset seinen göttlichen Beruf, B. 5. St. 3. S. 89 f.
Geschichte Jesu, Hauptthatsachen derselben, B. 5. St. 2. S. 121 f. B. 4. St. 2. S. 129. was in derselben nicht als eine moralische Parabel zu behandeln, und warum es nicht so zu behandeln sey? B. 4. St. 1. S. 67
Geschichte, biblische, was nicht dazu gehört, B. 4. St. 1. S. 64 f.
Gesetz der Sittlichkeit, Gott ist Urheber desselben, B. 4. St. 1. S. 99
Gesetzgebung, moralische, kann eine geoffenbarte seyn, B. 4. St. 1. S. 208. 209 was ein jeder bedarf, um moralische Gesetze zu erkennen? B. 4. St. 1. S. 198
Gesellschaft würdiger Verehrer Gottes, was die Stiftung derselben erforderte? B. 4. St. 3. S. 93
Gewissenhaftigkeit des Volkes, wobey sie verlieren muß? B. 4. St. 2. S. 149
Gewissen, B. 4. St. 3. S. 230-242
Gewühl streitiger Meinungen unter Christen, woher? B. 4. St. 2. S. 138
Gideon, Erzählung von demselben, B. 5. St. 1. S. 205. 206
Glaube, practischer an den Sohn Gottes, B. 4. St. 1. S. 92
Glaube an Wunder, wie demselben allein begegnet werden kann? B. 4. St. 1. S. 106. 107

Glaube, daß Gott durch Jesum gelehret und gewirket habe, worauf derselbe sich gründet? B. 4. St. 1. S. 176

Glaube, Unterschied des vernünftigen Glaubens vom reinen Vernunftglauben, B. 4. St. 1. S. 177 — in welchem Sinne es viele Arten des Glaubens, und doch nur einen wahren Glauben gebe? B. 4. St. 1. S. 240

Glaube, historischer, B. 4. St. 1. S. 270 St. 2. S. 11

Glaube, seligmachender, B. 4. St. 2. S. 15. 16

Glaube an Genugthuung, wie fern er schädlich sey? B. 4. St. 2. S. 44 f.

Glaube, jüdischer, Kants Urtheile von demselben, B. 4. St. 2. S. 88 f.

Glaube, an ein künftiges Leben, ob sich ohne denselben gar keine Religion denken lasse? B. 4. St. 2. S. 96 und warum die mosaische Religion denselben nicht ausdrücklich als Glaubenssatz aufstellte? B. 4. St. 2. S. 97

Glaubenslehre der meisten Völker, ob sie einen einigen Schöpfer und Regierer der Welt verehren lehrte? B. 4. St. 3. S. 107

Glaube an einen einigen Gott mußte vorangehen, ehe sich die Menschen zu recht würdigen Begriffen von Gott erheben konnten, B. 4. St. 2. S. 108 f.

Glaube, der jüdische, enthielt nicht bloß statutarische Gesetze, B. 4. St. 2. S. 113

Glaube, politischer, der Israeliten, B. 4. St. 2. S. 114

Glaube, morallscher, in welchem Sinne Jesus denselben

selben nicht gelehret und gefordert habe? B. 4. St. 2. S. 119-121
Glaube an Jesum, wird von christlichen Lehrern niemand aufgedrungen, B. 4. St. 2. S. 146
Glaubensfreyheit hemmen, ist schädlich, B. 4. St. 2. S. 149
Glaube an Gott, als den Schöpfer freyer Wesen, ob er ein unerforschliches Geheimniß? und wie er entstanden sey? B. 4. St. 2. S. 205. 207
Glaubenslehre, christliche, wie Kant sie auslegt? B. 4. St. 2. S. 212 und was gegen diese Auslegung zu erinnern ist? B. 4. St. 2. S. 214
Glaube, christlicher, was er sey? B. 4. St. 3. S. 129
Glaubenssätze, welche zur Seligkeit nothwendig seyn? B. 4. St. 3. S. 125
Glaube und Religionslehre der Christen ist nicht zu unterscheiden, B. 4. St. 3. S. 130
Glaube, ein gebotener ist der historische Glaube der Christen nicht, B. 4. St. 3. S. 132
Glauben, wie ein Senfkorn, B. 4. St. 3. S. 274
Glaubwürdigkeit einer Geschichte, B. 5. St. 2. S. 111. höchster möglicher Grad derselben, B. 5. St. 2. S. 118 und dieser ist den Hauptthatsachen der Geschichte Jesu eigen, B. 5. St. 2. S. 121 f.
Gleichgültigkeit gegen die Geschichte des Christenthums ist nicht zu billigen, B. 4. St. 3. S. 98
Glied eines ethischen gemeinen Wesens, Pflicht es zu werden, B. 4. St. 1. S. 141
Glückseligkeit des Menschen, wie Jesus die Begriffe

von

von derselben berichtigte? B. 2. St. 2. S. 221 was von äußern Gütern dazu, nach dem Ausspruch der Vernunft, nöthig ist? B. 3. St. 1. S. 141 ob zu einer, unsrer Natur angemessenen Glückseligkeit in dieser Welt keine Anstalt gemacht sey? B. 3 St. 1 S. 236 f.

Gnadenbeystand nach der Bibel, B. 4 St. 3. S. 252

Gnadenmittel, B. 4 St. 3 S. 257

Gnade Gottes, warum der Mensch sich so gern, und oft ohne Grund vernünftiger Hoffnung an sie wendet? B. 4 St. 3 S. 287

Gnostiker, B. 3 St. 2 S. 201 f.

Gottesdienstliche Religion der Christen, warum sie an die Stelle der eigentlichen Lehre Jesu gesetzt sey? B. 4 St. 1 S. 184 f.

Gott, ob er von Moses bloß als weltlicher Regent beschrieben sey? B. 4 St. 2 S. 116 f.

Göttliche, das in der Bibel, B. 4 St. 2 S. 141. 142

Göttliche Offenbarung, warum und in welchem Sinne sie nicht mehr zu erwarten sey? B. 4 St. 2 S. 145

Gott ist im Raume wirksam zu denken, B. 4 St. 2 S. 205

Göttliche Dreyeinigkeit, ob die Idee derselben in der Vernunft liege, und so vielen Völkern gemein gewesen sey? B. 4 St. 2 S. 209-212

Göttliche Dreyeinigkeit, ein unbequemes Wort, B. 4 St. 2 S. 225

Gott ist die Liebe, B. 4 St. 2 S. 239-241

Gottesverehrung und Tugend ist einerley, B. 4 St. 3 S. 197
Götzenbild, ob der Stamm Dan. von Josua Zeiten bis zum Exil ein solches angebetet habe? B. 5 St. 1 S. 59
Gottesdienst, wie das Christenthum es wurde? B. 3 St. 2 S. 195
Grad sittlicher Vollkommenheit der Völker, B. 3 St. 3 S. 41 f.
Grammatische und historische Auslegung der Bibel ist allein dem Zweck derselben und ihrem Inhalt gemäß, B. 4 St. 2 S. 146 f.
Grundsätze, sittlichgute, was die Annehmung derselben bey den Menschen verhindert, und wie sie bey andern zu befördern sind? B. 4 St. 1 S. 96 f.
Grund der Gefahr wieder böse zu werden, B. 4 St. 1 S. 132
Gründe der Unterscheidung des kirchlichen Systems von der eigentlichen christlichen Glaubenslehre, oder von der eigentlichen Lehre Jesu, B. 2 St. 2 S. 9 f.
Grundsätze, böse, wie man schließen, oder erkennen könne, daß ein Mensch sie angenommen habe? B. 3 St. 3 S. 65
Gut, höchstes, Definition desselben, B. 3. St. 1 S. 59 f. Zweifel gegen diese Definition, ebendas. S. 64 f.
Gut, Begriff des sittlichguten, B. 6 St. 1 S. 39. 40
Guter Gebrauch des A. T. nach Jesu Beyspiel, B. 1 St. 1 S. 44

Gottesfurcht, wofür es in der Bibel stehe, B. 1 St. 1 S. 43

Hagar, Erzählung von derselben, B. 5. St. 1 S. 180 allegorische Deutung ihres Namens, B. 2 St. 3 S. 49 f.

Hang zum Bösen, ist den Gebesserten nicht eigen, und folglich kein allgemeiner Charakter der Menschheit, B. 3 St. 3. S. 96 f.

Hauptinhalt des Briefes an die Römer, B. 1 St. 3 S. 248-256

Hebräische Sprache, ist seit Mose eine fixirte Büchersprache geworden und weniger verändert, B. 5 St. 1 S. 102 f.

Heiligkeit, in dem Sinne, worin Kant dieß Wort nimmt, ist nicht der Endzweck des Moralgesetzes, B. 3 St. 1 S. 67. 81 f.

Heiligthum im Himmel, Meinung der Juden davon, B. 2 St. 3 S. 136

Heilige Schrift, wozu sie nothwendig sey, und wie die Achtung gegen dieselbe bewiesen werden müsse, B. 4 St. 1 S. 232

Herodes, wie er die Kinder zu Bethlehem umbringen lassen konnte, B. 1. St. 1 S. 38

Herodotus, noch tausend Jahre nach ihm war die griechische Büchersprache nicht sehr verändert, B. 5. St. 1 S. 101 f.

Heidenreich, Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, B. 3 St. 1 S. 153 und 236

Heyrathen, mit welchen Völkern sie den Israeliten verboten waren, B. 5 St. 1 S. 63
Hieroglyphen, ob sie unter den Israeliten zu Davids Zeiten häufig gebraucht worden seyn? B. 5 St. 1. S. 168-214
Heilige Schrift, wie sie auszulegen sey? B. 4 St. 1 S. 248 f. St. 2 S. 141 f.
Himmel wird für Gott gesetzt, B. 2 St. 2 S. 110 B. 4 St. 2 S. 120
Himmelfahrt Jesu, Entstehung der Erzählung davon, B. 4 St. 2 S. 125
Himmelfahrtsfest, Betrachtung für dasselbe, B. 5 St. 3 S. 248 f.
Himmelreich, Begriffe Jesu von demselben, B. 2 St. 1 S. 98 f.
Hingang zu Gott, warum Jesus seinen Tod so nenne? B. 4 St. 2 S. 123
Hiob, in welche Zeit die Entstehung des Buchs gehöre? B. 5 St. 1 S. 243 f.
Historiker, älteste der Römer, ihren ältesten Dichtern gleichzeitig, B. 5. St. 1 S. 230
Historischer Glaube, B. 3. St. 2 S. 9-13
Homer, ob daraus, daß er des Schreibens nicht erwähne, gefolgert werden dürfe, daß zu seiner Zeit die Schreibekunst noch nicht im Gebrauch gewesen sey? B. 5 St. 1 S. 89 f. was seine Beschreibung des Schildes des Achils voraussetze, B. 5 St. 1 S. 211.
Hypothese von einem Archiv im Heiligthum der Israeliten, seit Moses Zeit. B. 5 St. 1 S. 215.

Homer, Muster des Geschmacks und der Sprache, für die Griechen, B. 5 St. 1 S. 103
Hufnagels Zweifel wider das hohe Alter des Buchs Hiob, B. 5 St. 1 S. 249

Jacob, Professors in Halle, allgemeine Religion, und ebendesselben Aristaeus, ein Gespräch über die Fürsehung geprüft und mit Gegenbemerkungen begleitet, B. 6 St. 2 S. 17 f.
Jacob, auch Israel genannt, B. 5 St. 1 S. 144 sahe Engel im Traum, B. 5 St. 1 S. 188 verrenkte seine Hüfte im Traum, B. 5 St. 1 S. 189 legte bunte Stäbe in die Rinnen, an welchen die Schafe getränkt wurden, B. 5 St. 1 S. 188.
Ideen der reinen Vernunft sind für die wenigsten Menschen zu einer moralischen Triebfeder tauglich, B. 4 St. 1 S. 101. f. — Idee eines moralisch-guten Menschen hat objektive Realität, B. 3 St. 3 S. 171.
Ideal, einem unerreichbaren nachzustreben, kann mit der schädlichsten Trägheit und Selbsttäuschung verbunden seyn, B. 3 St. 3 S. 183.
Ideal, welches das Sittengesetz den endlichen vernünftigen Wesen vorhalte? B. 3 St. 1 S. 81.
Jehu, Erzählung von der Salbung desselben, B. 5 St. 1 S. 208.
Jericho, Eroberung desselben unter Josua Anführung, B. 5 St. 1 S. 202.
Jephta, Erzählung von demselben, B. 5 St. 1 S. 61.

Jesus

Jesus Sirach, Zeugniß desselben von den Büchern des A. T. B. 5 St. 1 S. 220.
Jesus Christus, ob er Wunder als Gründe des Glaubens an seinen göttlichen Beruf betrachtete und betrachten lehrte? B. 5 St. 2 S. 5. f. Jesu Bestimmung und Lehre, B. 5 St. 3 S. 72 f. sein göttlicher Beruf, B. 5 St. 3 S. 89 f. sein Charakter im Allgemeinen zur Nachahmung empfohlen, B. 5 St. 3 S. 107 f. sein Verhalten gegen seine Freunde und Zuhörer, B. 5 St. 3 S. 121 f. sein Verhalten gegen seine Gegner, B. 5 St. 3 S. 132 f. seine Lehrart und Lehrweisheit, B. 5 St. 3 S. 154 f. die Wirkungen seiner Lehre unter seinen Zeitgenossen, B. 5 St. 3 S. 165 f. wie er seinen letzten Leiden entgegen gieng, B. 5 St. 3 S. 176 f. sein Tod, B. 5 St. 3 S. 193 f. Jesus ist als das wirkliche herrlichste Muster moralischer Vollkommenheit zu betrachten, B. 4 St. 1 S. 66. f. Jesu Lehre, Beschaffenheit und Geschichte derselben in einem Umrisse, B. 3 St. 2 S. 189 f. Jesus berief sich als Religionsstifter auf die Beystimmung der Vernunft seiner Zuhörer, B. 3 St. 2 S. 159 f. Jesu Lehre mit dem kirchlichen Lehrsystem verglichen B. 2 St. 2 S. 40 f. was man im N. T. von der eigentlichen Lehre Jesu unterscheiden müsse, B. 2 St. 1 S. 27 f.
Jesu weises Verfahren in Absicht der Meynungen der Juden, B. 2 St. 1 S. 34 f. Jesus Absicht und Verfahren bey der von ihm unternommenen Religionsverbesserung, B. 2 St. 1 S. 91. f.

wie Jesus das A. T. gebrauchte, B. 2 St. 3 S. 170-180. wie er vom Reiche Gottes lehrte? B. 2 St. 1 S. 178.

Johannes Evangelium, wie es entstanden seyn möge? B. 5 St. 2 S. 213 f.

Johannes Briefe erwähnen nicht Wunder und Zeichen als Gründe des Glaubens an Jesu göttliche Sendung; sondern die Beschaffenheit seiner Lehre B. 5 St. 2 S. 98.

Jonas, wie Jesus die Erzählung von demselben gebrauchte? B. 5 St. 1 S. 199.

Josaphat sandte schon Leviten mit dem Gesetzbuche aus, B. 5 St. 1 S. 63.

Josephs Charakter vertheidigt, und seine Deutung der Träume Pharaons, B. 5 St. 1 S. 190.

Josia, unter seiner Regierung fand man ein Exemplar des Gesetzbuchs Mosis im Heiligthum, B. 5 St. 1 S. 64. in der Erzählung von seiner Regierung tritt der Verfasser der Bücher der Chroniken selbst als Referent auf, B. 5 St. 1 S. 87.

Josephus, des jüdischen Geschichtschreiber Zeugniß von den Büchern des A. T. B. 5 St. 1 S. 221.

Josua, zu seiner Zeit war beydes, Schreiben in ein Buch und Eingraben in Steine, gewöhnlich, und Denkmale errichten, B. 5 St. 1 S. 82.

Josua ließ das heilige Zelt zu Silo aufschlagen, B. 5 St. 1 S. 85.

Josua gab durch Aufhebung seines Speers das Zeichen zur Schlacht, B. 5 St. 1 S. 178. welchen Fluch er über Jericho sprach, B. 5 St. 1 S. 271.

Irenaeus Gründe zur Vertheydigung der Aechtheit der vier Evangelien und der Apostelgeschichte, wider Marcion, B. 5 St. 2 S. 171 f.

Irenaeus Stellen, die von den Evnagelien handeln, B. 5 St. 2 S. 184 f.

Juden, Vorstellungen derselben vom Messiasreich, B. 2 St. 1 S. 70. 96. 131. 191. wie sie zur Zeit Jesu das A. T. gebrauchten? B. 2 St. 3 S. 185 f.

Juden, hellenistische, wie sie vom Canon des A. T. urtheilten? B. 5 St. 1 S. 123 f.

Jüdischer Lehrer Zweifel wider einzelne Bücher des A. T. B. 5 St. 1 S. 222 f.

Jordan, Naturbeschaffenheit desselben, B. 5 St. 1 S. 201. f.

Isaacs Aufopferuug, Erzählung davon, B. 5 St. 1 S. 187.

Isaacs Aufenthalt bey Abimelech, Erzählung davon, B. 5 St. 1 S. 212.

Israelitisches Reich der zehn Stämme, auch in diesem galt der Pantateuch als ein Religionsbuch, B. 5 St. 1 S. 36 f.

Israeliten, Zustand derselben von Josua bis auf David, B. 5 St. 1 S. 80.

Israeliten, warum sie Richt. 20, 27. den Benjaminiten entgegengesetzt sind, B. 5 St. 1 S. 262.

Justin, des Märtyrers Evangelien, B. 5 St. 2 S. 168. f.

Jubelcyclus von 49 Jahren, wird nie in der Bibel als die Grundlage der biblischen Chronologie angegeben, B. 5 St. 1 S. 123.

Kain Erzählung von demselben, B. 5 St. 1 S. 184.
Kant, dessen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist mit Anmerkungen begleitet, B. 3 St. 3 und B. 4 St. 1. 2. 3.
Kirche, unsichtbare und sichtbare B. 4 St. 1 S. 158. Erfordernisse zu derselben, B. 4 St. 1 S. 159-166. schriftliche Sammlung der Gesetze derselben, B. 4 St. 1 S. 167. wesentliche Beschaffenheit der christlichen Kirche, B. 4 St. 1 S. 171. welcher Religionsglaube eine Kirche gründen könne? B. 4 St. 1 S. 173. f. — 189. Verbindlichkeit, Gott in der christlichen Kirche zu verehren, B. 4 St. 1 S. 217. f. wie wir Gottes Willen in Absicht der Form der Kirche erkennen? B. 4 St. 1 S. 220. f. wie die Frage zu beantworten sey, ob die christliche Kirche eine göttliche, oder bloß menschliche Anordnung ist? B. 4 St. 1 S. 222 f. ob Menschen nie eine Kirche, sondern nur immer eine Anstalt, Gott zu dienen, nöthig achten werden? B. 4 St. 1 S. 225. ob der Kirchenglaube nicht ein ganz vernünftiger Glaube seyn könne? B. 4 St. 1 S. 226. in welchem Falle allein es erlaubt seyn könnte, den blinden Kirchenglauben unverändert beyzubehalten? B. 4 St. 1 S. 230-232. warum eine heilige Schrift ein Bedürfniß für eine Kirche ist? B. 4 St. 1 S. 233 f. was verständige Lehrer der Kirche unter der Orthodoxie verstehen, B. 4 St. 1 S. 245 was einer protestantischen Kirche nicht wesentlich eigen sey? B. 4 St. 1 S. 246 Kennzeichen der wahren Kirche,

Kirche, B. 4 St. 2 S. 8. in welchem Sinne ein historischer Glaube, vorzugsweise vor dem reinen Vernunftglauben, zur Stiftung einer Kirche geschickt ist? B. 4 St. 2 S. 12 f. was zu einer wahren Kirche gehöre? B. 4 St. 2 S. 14. streitende und triumphirende Kirche, B. 4 St. 2 S. 15. was eines seligmachenden Kirchenglauben oberster Grundsatz seyn müsse? B. 4 St. 2 S. 19. welcher Grundsatz nach Jesu Absicht der Grundsatz des christlichen Kirchenglaubens seyn solle, und warum also der christliche Kirchenglaube nicht in den Kantischen reinen Religionsglauben übergehen dürfe? B. 4 St. 2 S. 59.

Kirchengeschichte, die beste Zeit derselben ist die jetzige, B. 4 St. 2 S. 139.

Kirche, Stiftung der christlichen, B. 4 St. 3 S. 49.

Kirche, ob eine bloße Idee derselben allein möglich sey? B. 4 St. 3 S. 50.

Kirche, protestantische, ob es gleich viel sey, Gott nach den Grundsätzen derselben zu verehren, oder nach Loretto zu wallfahrten? B. 4 St. 3 S. 163.

Kirchengehen, was es nutzen kann, B. 4 St. 3 S. 163.

Kirchlichen Formen ist Despotismus nicht wesentlich, B. 4 St. 3 S. 182.

Koppe Erklärung über Jesu Begriffe von seinem Reiche, B. 2 St. 1 S. 98. f.

---

Liebe des Gesetzes, das höchste Ziel sittlicher Vollkommenheit, das nie für den Menschen ganz erreichbar sey, B. 4 St. 2 S. 248.

Liebe Gottes zu den Menschen, was dieß in der Bibel heißt? B. 4 St. 2 S. 240. was Kant damit bezeichnet, B. 4 St. 2 S. 239.

Leichtsinnige, wie auf sie die Lehrart von einem bloß idealischen Sohne Gottes schädlich wirken werde? B. 3 St. 3 S. 230.

Lebenswandel, was der Mensch sich am Ende davon zu versprechen, oder davon zu fürchten habe? B. 3 St. 3 S. 234.

Lauterkeit der Gesinnung, Bedingung des wohlgefallens Gottes, wie der Mensch dazu gelangt, und ihrer gewiß wird, B. 3 St. 3 S 235.

Lebenswandel, ob nach seinem ganzen vorigen Lebenswandel der Mensch sich richten müsse, und Gott den Menschen richten werde? B. 3 St. 3 S. 237. Rückblick ins vorige Leben, Nutzen davon, B. 3 St. 3. S. 237.

Lukas Evangelium und Apostelgeschichte, warum sie nach Irenaeus für ächt erkannt werden müssen? B. 5 St. 2 S. 127 f. 190. wie sie entstanden seyn mögen? B. 5 St. 2 S. 212 f. was zu der dem Evangelium des Lukas eigenthümlichen Darstellung gehört? B. 5 St. 2 S. 231.

Luther, wie er in Absicht der freyen Bestimmung christlicher Glaubenslehre allein nach der Bibel dachte? B. 2 St. 2 S. 25. 32. 33.

Lehrsystem unsrer symbolischen Bücher, ein ehrwürdiges Denkmal der Lehrfreyheit, die sich unsre Vorfahren vindicirten, B. 2 St. 2 S. 6.

Licht, was es im Anfang des Evangeliums Johannes heiße? B. 1 St. 2 S. 121.

Liebe, wie durch dieselbe der Glaube thätig seyn soll? B. 5 St. 3 S. 282.
Lasterhaft werden aus überwindlichem Irrthum, B. 5 St. 1 S. 10.
Lästerung des Menschensohns, warum Jesus dieselbe für eine verzeihliche Sünde erklärte? B. 5 St. 2 S. 20. Lästerung des Geistes Gottes erklärte Jesus für unverzeihlich, B. 5 St. 2 S. 23. 24.

Malachias, mit welcher merkwürdigen Drohung er die Reihe der prophetischen Orakel beschließt, B. 1 St. 1 S. 67. 68.
Manna, welches die Israeliten in der arabischen Wüste aßen, B. 5 St. 1 S. 196.
Markus Evangelium, wie Papias davon urtheilte, B. 5 St. 2 S. 163-166. Nachricht des Clemens von Alexandrien von demselben, B. 5 St. 2 S. 198. 199. wie es entstanden, und warum es nach Markus genannt seyn möge? B. 5 St. 2 S. 212.
Marcion von Sinope, Gegner der herrschenden Meinung von den Evangelien, B. 5 St. 2 S. 170-175.
Matthäus Evangelium, Urtheil des Papias von demselben, B. 5 St. 2 S. 163-166. wie es entstanden, und warum es nach Matthäus genannt seyn möge? B. 5 St. 2 S. 212.
Messias, warum die Propheten unter demselben, als unter einem davidischen Regenten, den Israeliten alle künftige Glückseligkeit verhießen? B. 1 St. 1 S. 29. ob derselbe nach dem A. T. in

Bethlehem geboren werden sollte, B. 1 St. 1 S. 29. in welchem Sinne Jesus sich nach Gottes Willen für den Messias erklären sollte? B. 1 St. 1 S. 30. 31. warum die Verheißungen der Propheten, von der für die Israeliten herrlichen Zeit des Messias, nicht erfüllt wurden? B. 1 St. 1 S. 48 f. B. 1 St. 2 S. 181. wie die Juden die Stellen des A. T. allegorisch vom Messias erklärten, B. 1 St. 1 S. 115. Die Vorstellung von einem leidenden und sterbenden Messias, war den Juden zu Christus und der Apostel Zeiten, nicht gewöhnlich, B. 1 St. 1 S. 209. Verhalten Jesu gegen die Vorstellungen der Juden vom Messiasreich, B. 2 St. 1 S. 47-53.

Moses, wie Gottes Fürsehung ihn zu dem Manne bildete, der er wurde, B. 5 St. 3 S. 49. f. wie er Gott habe sehen können, ohne zu sterben, B. 5 St. 1 S. 179. wie der Sieg der Israeliten, 2 B. Mos. 17, 11. mit Moses aufgehobenen Händen in Verbindung stand? B. 5 St. 1 S. 177. er legte sein Gesetzbuch im Allerheiligsten neben der Lade des Gesetzes nieder, B. 5 St. 1 S. 47. 64. er hatte nicht bloß Politik; sondern auch, und vorzüglich, Religion zur Absicht, B. 4 St. 1 S. 93. f. B. 6 St. 3 Abschn. 5. warum er nicht von Belohnungen und Strafen nach dem Tode lehrte, B. 4 St. 1 S. 96 f. was er bey den Speisegesetzen zur Absicht hatte? B. 4 St. 1 S. 105 f. Moses Religionsanstalt war eine Vorbereitung auf eine allgemeine Religion, B. 4 St. 1 S. 109.

Moses, hatte nicht Aristokratie der Priester; sondern Nomokratie zur Absicht, B. 4 St. 1 S. 117. warum Moses sich der Hieroglyphen nicht bedienen konnte? B. 5 St. 1 S. 176. Mosis Charakter vertheidigt, B. 4 St. 1 S. 55. f.
Melito, Bischof von Sarden, rechnet Esther zu den kanonischen Büchern des A. T. B. 5 St. 1. S. 125.
Mannahs Opfer, B. 5 St. 1 S. 206.
Melchisedek, Absicht der Vergleichung Christus mit demselben, B. 2 St. 3 S. 135.
Materialer oberster Grundsatz der Sittenlehre, B. 6 St. 1 S. 257.
Melanchtons Lehre von der Freyheit des menschlichen Willens, B. 6 St. 1 S. 316.
Maxime, ist nicht der Grund jeder freyen Handlung, B. 3 St. 3 S. 72 f.
Mechanismus kann nicht die Ursache der Welt seyn, B. 6 St. 2 S. 218.
Mechanismus unsrer körperlichen Natur, wie er von der Kraft unsers vernünftigen Geistes zu unterscheiden sey? B. 6 St. 1 S. 318.
Münzen, ob es ältere gebe, als die Erfindung der Buchstabenschrift? B. 5 St. 1 S. 172.
Mystiker lehrten unbedingte Freyheit des Willens, B. 6 St. 1 S. 316.

Nathan, der Prophet, sicherte der Davidischen Familie den israelitischen Thron auf immer zu, B. 1 St. 2 S. 139. B. 2 St. 3 S. 199.
Nicodemus, Unterredung Jesu mit demselben, B. 2 St. 1 S. 124 f.

Nachahmung Jesu, B. 5 St. 3 S. 107. f.
natürlich freyer Wille, oder die
Naturfreyheit des erwachsenen, und zum hinlänglichen Gebrauch seiner Vernunft geleiteten Menschen, B. 6 St. 1 S. 102 f. S. 126. f.
Naturanlagen des Menschen, B. 3 St. 3 S. 86. f.
Natur jedes Menschen, ob in derselben ein radicales Böses, oder ein Hang zum Bösen anzunehmen sey? B. 3 St. 3 S. 94 f.
Natur der Welt, ob die Ordnung derselben eine andre ist, als diejenige, welche das moralische Gesetz fordert? und die Natur blind ist? B. 6 St. 2 S. 95. 96. ob des Menschen Leben der Natur wie nichts sey? B. 6 St. 2 S. 100. ob der Mensch die Natur nicht fragen soll, wenn er wissen will wie er handeln soll? B. 6 St. 2 S. 104. ob in einer moralischen Weltordnung alle Verrichtungen der Natur darauf abzielen mußten, das Thun und Wirken der moralischen Wesen zu befördern? B. 6 St. 2 S. 107.
Nehemia, ob er sage, daß das Laubhüttenfest von den Israeliten von Josua an bis auf seine Zeit, gar nicht gefeyert sey? B. 5 St. 1 S. 66.
Noah, Erzählung von der großen Ueberschwemmung der Erde zu seiner Zeit, B. 5 St. 1 S. 84. 85.

---

Obadia Nachricht von Jerusalems Zerstörung, B. 5 St. 1 S. 229.
Oberhaupt der christlichen Kirche ist Jesus Christus allein, B. 2 St. 2 S. 182.

Orakel der Propheten, ihr Nutzen für die Geschichte. B. 5 St. 1 S. 229.

Ophir, wann es den Israeliten bekannt seyn konnte? B. 5 St. 1 S. 246.

Opfergebräuche, Vergleichung des Todes Jesu damit, B. 2 St. 2 S. 180.

Origenes Tradition von den Evangelien, B. 5 St 2 S. 205 f. 208.

Otmar oder Nachtigal Fragmente über die allmälige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften, B. 5 St. 1.

Offenbarung, über den Begriff derselben, B. 3 St. 1 S. 8-28 Entwickelung des Begriffs der Offenbarung Gottes durch Vernunft und Gewissen, und der allgemeinen und besondern Offenbarung Gottes, B. 6 St. 3 Abschn. 4 was wesentlich zum Begriffe der Offenbarung gehöre? B. 3. St. 2 S. 161-168 ob der Begriff der Offenbarung a priori deducirt werden könne? B. 3 St. 2 S. 169 f. physische Möglichkeit der Offenbarung, B. 3 St. 2 S. 175 f. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung B. 3 St. 2 S. 183-185 möglicher Inhalt und mögliche Darstellung einer Offenbarung, B. 3 St. 2 S. 186 f. wie dem Begriff der Offenbarung Realität außer uns zuzusichern sey? B. 3 St. 2 S. 187 welche Zeugnisse zum Beweise einer übernatürlichen Offenbarung erforderlich sind? B. 3 St. 2 S. 187. 188

Opfermahlzeiten, was die Theilnehmung an denselben bezeichnete? B. 2. St. 2 S. 199

Osterfest, Betrachtungen für dasselbe, B. 5 St. 3 S. 215 f.

Papias Urtheil von den zu seiner Zeit vorhandenen schriftlichen Nachrichten von Jesu Leben und Lehren, B. 5 St. 2 S. 157 f. desselben Bericht von der Tradition von einem Evangelium des Marcus und Matthäus, ebendas. S. 163

Paulus, des Apostels, Bekehrung zum Christenthum und Berufung von Gott zum Apostelamte, B. 2 St. 1 S. 4 f. sein Urtheil über Wunder, als Bestätigung der göttlichen Sendung der Apostel, B. 5. St. 2 S. 100. 101 wie Paulus vom Reiche Gottes lehrte, B. 2 St. 2 S. 181

Petrus, wie er die Göttlichkeit der Lehre Jesu beweiset, B. 5 St. 2 S. 99

Porphyrius, ob er zu den Zeugen für die Aechtheit der Evangelien zu rechnen sey? B. 5 St. 2 S. 179

Parabeln Jesu, und deren Erklärung in den Evangelien, B. 5 St. 2 S. 229

Pentateuch, ist der Hauptsache nach so, wie wir ihn jetzt lesen, schon vor der Trennung der beyden Reiche Juda und Israel da gewesen, B. 5 St. 1 S. 35 f. es ist nicht erweislich, daß er schon von Moses so, wie wir ihn haben, im Heiligthum niedergelegt sey, B. 5 St. 1 S. 216 f. 235 f.

Pfingstfest, Betrachtungen für dasselbe, B. 5 St. 3 S. 263 f.

Pro-

Propheten der Israeliten, die von Moses angegebenen Kennzeichen eines wahren Propheten, B. 2 St. 1 S. 16 f. Absicht aller Reden derselben, und was sie bewirkten, B. 2 St. 1 S. 78-90 wie sie auf das durch Jesum zu stiftende Reich Gottes vorbereiteten? B. 5 St. 3. S. 60-68 sie hatten die Idee einer allgemeinen Religion; aber wie dieselbe beschaffen seyn müsse, sahen sie noch nicht ein; sie glaubten vielmehr, daß die mosaische Opferreligion immer bestehen, und die allgemeine Religion werden solle. B. 6. St. 3 Abschn. 4. 5.
Polykarp, wessen Schüler er gewesen sey? B. 5 St. 2 S. 160
Poesie, ob sie bey allen Völkern älter sey, als Prose, B. 5 St. 1 S. 230
Prokopius, ein eleganter griechischer Schriftsteller, B. 5 St. 1 S. 101

Rahab, ob sie eine unzüchtige Person genannt werde? B. 5 St. 1 S. 271
Rahel und Rama, B. 1 St. 1 S. 33
Regierung Gottes, B. 3 St. 1 S. 265
Religion, was sie sey? B. 6 St. 2 S. 145 f. in wie fern sich die Religion auf Sittlichkeit und Tugend gründet? B. 6 St. 2 S. 294
Rechtfertigung oder Begnadigung des Sünders vor Gott, B. 2 St. 2 S. 194 B. 4 St. 3 S. 283

Samaritaner, Nachrichten von denselben, B. 5 St. 1 S. 33

Salomo, ob er Moses Gesetze nicht erkannt habe? B. 5 St. 1 S. 75
Samuel wurde in einer Lehranstalt beym Heiligthum der Israeliten gebildet, B. 5 St. 1 S. 84. 85
Sabbath, ob er seit der Schöpfung von Gott angeordnet sey? wie Christus von demselben urtheilte? ob schon vor Mose jeder siebente Tag der Gottesverehrung gewidmet sey? B. 5 St. 1 S. 130. 131
Sarah, als Bild der christlichen Kirche, B. 2 St. 3 S. 50.
Silo, daselbst ließ Josua das heilige Zelt aufschlagen, B. 5 St. 1 S. 85 ob unter Davids Regierung daselbst das Haus Gottes war, und wie lange dieß daselbst war? B. 5 St. 1 S. 261
Sinai, Scene der Gesetzgebung Moses, B. 5 St. 1 S. 197 Vergleichung des Namens Hagar mit dem Namen des Berges Sinai, B. 2 St. 3 S. 49. 53
Sichem, die Hauptstadt der Samaritaner, B. 5 St. 1 S. 269
Steine schreyen, was das heiße? B. 5 St. 1 S. 200
Steine als Denkmäler errichtet, B. 5 St. 1 S. 81. 82
Schlange, eherne, von Moses aufgehenkt, B. 5 St. 1 S. 197 warum Jesus seinen Tod am Kreuze damit vergleiche? B. 1 St. 2 S. 46
Simsons Heldenthaten und Schicksale sind erklärbar, B. 5 St. 1 S. 206

System der Lehre der symbolischen Bücher, Grund desselben, B. 2 St. 2 S. 40
System der Lehre Jesu, wie es zu entwerfen sey? B. 2 St. 2 S. 223 f.
Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, B. 2 St. 2 S. 226 f.
Stillstand der Sonne und des Monds zu Josua Zeit, B. 5 St. 1 S. 204
Schild des Achills und des Aeneas, B. 5 St. 1 S. 211
Schuld eines Menschen vor Gott, B. 6 St. 1 S. 143
Schwärmerey, Ursprung aller dogmatischen und moralischen, B. 3 St. 2 S. 166. 167
Schalastiker, Princip ihrer Systeme, und Wirkungen derselben, B. 3 St. 2 S. 205-208
Seligkeit Gottes, B. 3 St. 2 S. 6-9
Seligkeit frommer Verehrer Gottes in jenem Leben, B. 5 St. 3 S. 248-262
Seligkeit Gottes, B. 6 St. 2 S. 175. 180 f.
Schöpfung, ob wir eine eigentliche Geschichte derselben haben, B. 2 St. 2 S. 145
Stammeltern des menschlichen Geschlechts, ob wir eine Tradition von denselben haben können? B. 2. St. 2 S. 149
Strafen Gottes, wem sie nach der Juden Meinung drohten? B. 2 St. 2 S. 171 Begriff der Strafen Gottes nach Vernunft und Bibel, B. 3 St. 3 S. 204-211 B. 6 St. 1 S. 151 f.
Strafbar vor Gott, was das heiße? B. 3 St. 3 S. 206

Stiftung des Messiasreiches, Begriffe der Juden davon, B. 2 St. 1 S. 131
Schlüssel zum Himmelreiche jemand geben, B. 3 St. 1 S. 136

Tage der Schöpfung hielten die Juden für ein Bild einer Dauer der Welt von sechstausend Jahren, und aus welchem nichtigen Grunde? B. 2 St. 1 S. 71
Tatian, Verfasser einer Harmonie der vier Evangelien, B. 5 St. 2 S. 180-183
Tacitus, ob sein Urtheil von den Christen Achtung verdiene? B. 4 St. 2 S. 134
Taufe der Christen, B. 3 St. 3 S. 225. 277 ihrer Anordnung Absicht und ihr Werth, B. 2 St. 2 S. 197 ihre gebührende Benutzung, B. 5 St. 3 S. 289. 290
Taufe Johannes, warum Jesus die Juden darnach fragte? B. 5 St. 2 S. 37
Therapeuten, heilige Bücher derselben, B. 5 St. 1 S. 224
Tertullian, Nachricht von den Evangelien, B. 5 St. 2 S. 201
Thessalonicher, was Paulus ihnen von der Zukunft Christi schrieb, B. 2 St. 1 S. 192-198
Thurmbau zu Babylon, B. 5 St. 2 S. 185
Tradition wurde in der ältesten Kirche als Probierstein christlicher Wahrheit angesehen, B. 5 St. 2 S. 126 f. die Uebereinstimmung der Evangelien mit derselben, war der Hauptgrund, warum diese

vier allen andern vorgezogen wurden, B. 5 St. 2 S. 130 f.

Tod Jesu, Betrachtung der Wichtigkeit desselben, B. 5 St. 3 S. 193-214 in welchem Sinne Jesu Tod ein Versöhnopfer genannt werde, Juden und Heiden mit Gott zu versöhnen? B. 2 St. 2 S. 170 f. diese Vorstellungsart gehörte nur für die Zeit der Einführung des Christenthums, B. 2 St. 2 S. 185

Typologie war bey den Juden schon vor Christo und der Apostel Zeit gewöhnlich, und gehört nicht zum allgemeinen christlichen Religionsunterricht für alle Zeiten, B. 2 St. 3 S. 140. 141

Teufel, ob er Jesu es angeboten habe, sein Lehnsträger zu werden? B. 4 St. 1 S. 64 f. Meinungen der Juden vom Teufel, und von den Wirkungen und Strafen, und was Jesum bewegen mußte, diese Meinungen nicht geradezu zu bestreiten? B. 2 St. 1 S. 40 f.

Tugend, B. 6 St. 1 S. 114.

---

Vater, warum Gott in der Bibel so genannt werde? B. 2 St. 2 S. 86. 92 warum Gott unser Vater heißt? B. 2 St. 1 S. 64-66.

Verführung der ersten Menschen durch einen bösen Geist, ein jüdisches Philosophem; wo es zuerst sich finde? B. 4 St. 1 S. 42 f. Erklärung der mosaischen Erzählung von derselben, als einer lehrenden Parabel, B. 4 St. 1 S. 46-50.

Vater Unser, Erklärung desselben, B. 4 St. 3 S. 272-274.

Verbindlichkeit zur Verehrung Gottes, B. 3 St. 2 S. 143.

Verbrecher sind darum nicht minder strafbar, weil ihnen die Kraft zur Beobachtung des Gebots fehlte das sie übertraten, denn sie können und sollen sich diese Kraft erwerben, B. 6 St. 1 S. 162.

Verdienst vor Gott kann keinem Menschen beygelegt werden, B. 6 St. 1 S. 140. 141.

Verdienst Christi, Lehre von demselben, B. 2 St. 2 S. 191.

Verehrung Gottes, wie Jesus und die Apostel davon lehrten? und wie dennoch die christliche Gottesverehrung in einen Gottesdienst verwandelt wurde? B. 3 St. 2 S. 198-200.

Verfall der Menschheit, ob sich ein so gänzlicher denken lasse, daß demselben gar nicht anders, als durch übernatürliche Offenbarung aufgeholfen werden könne? B. 3 St. 2 S. 170. f.

Vergebung der Sünde, in welchem Sinne Jesus sie dem Kranken Matth. 9, 6. ertheilte? B. 2 St. 2 S. 114.

Vergebung der Sünde vor Gott, was sie voraussetzt, und was sie ist? B. 4 St. 3 S. 284.

Verehrung, welche Jesus forderte, B. 2 St. 2 S. 118.

Unsterblichkeit der Seele, Gründe des Glaubens an dieselbe, B. 3 St. 2 S. 45. f. B. 5 St. 3 S. 34 f. 229. f. B. 6 St. 2 S. 131. f.

Uebergewicht des Vergnügens über den Schmerz, B. 6. St. 2 S. 238.

Uebel in der Welt, kein Einwurf wider die Ueberzeugung, daß Gott der Schöpfer und Regierer der Welt sey, B. 6 St. 2 S. 306.

Vernunft, was die praktische fordert, muß auch die theoretische bey ihrer Speculation voraussetzen; was praktisch vernunftwidrig ist, wie der Atheismus, das muß auch theoretisch vernunftwidrig seyn, B. 6 St. 2 S. 210 f.

Wachteln, die in der arabischen Wüste Gott den Israeliten zuführen ließ, B. 5 St. 1 S. 196.
Wachtposten, wann sie bey den Israeliten gewöhnlich gewesen seyn? B. 5 St. 1 S. 158.
Wahr kann das nicht seyn, was die Vernunft öffentlich zu lehren verbeut, weil Tugend und Menschenwohl damit nicht bestehen kann, B. 6 St. 2 S. 15.
Wahn, besonders in Absicht der Religion, B. 4 St. 3 S. 140. 141.
Werke, nach welchen der Mensch gerichtet werden soll? B. 3 St. 3 S. 236.
Wahn in der Religion, was zur Vertilgung desselben nothwendig sey? B. 4 St. 3 S. 282. 283.
Weihnachtfest, Betrachtungen für dasselbe, B. 5 St. 3 S. 71 f.
Willkühr, freye, B. 3 St. 3 S. 72.
Willensfreyheit, moralische, B. 6 St. 1 S. 126 f.
Wohlgefallen Gottes, ist dem gewiß, der so gesinnt ist, wie Jesus gesinnet war, B. 5 St. 3 S. 209-211.

**Wohlgefallen**, vernünftiges, an dem, was die Vernunft für das Beste erkennt, hat der Mensch mit Gott gemein, B. 6 St. 1 S. 229.

**Wohlthat** Gottes, B. 6 St. 1 S. 148.

**Weltgericht**, B. 2 St. 1 S. 116-119. 125. f. 218. 221.

**Wiederkunft** Christi, Begriffe der Apostel davon, B. 2 St. 1 S. 185. f. und wie Jesus davon lehrte? B. 2 St. 1 S. 116-119. 179.

**Weißagungen** des A. T. vom Messias, in welcher Absicht Jesus sie auf sich anwendete und anwenden lehrte? B. 2 St. 3 S. 176. f. ob diese Anwendung für alle Zeiten gelten sollte? B. 2 St. 3 S. 217 f. Erklärung aller im N. T. angeführten Weißagungen B. 1 St. 1. 2. 3. B. 2 St. 3. Was in der Bibel wesentlich zum Begriff göttlicher Weißagungen gehöre? B. 2 St. 2 S. 78

**Wunder**, Schwierigkeiten des Beweises der historischen Wahrheit derselben in dem Sinne, worin das dogmatische System von Wundern lehret, B. 2 St. 2 S. 57 f. einziger sicherer Beweis der Göttlichkeit der biblischen Wunder, B. 2 St. 2 S. 73 f. die biblischen Wunder und Weissagungen können keine übernatürliche göttliche Offenbarung beweisen, B. 2 St. 2 S. 81. Erzählungen von Wundern, die zur Einführung einer moralischen Religion geschehen seyn, lassen sich zwar aus der gemeinen Denkart des Alterthums leicht erklären, sind aber streng zu prüfen, B. 4 St. 1 S. 110. f. Wunder können gar nicht die göttliche Sendung und Wahrheit der Lehre

Lehre eines Menschen beweisen, B. 6 St. 3 Abschn. 3. 4.

Wunder lehrte nicht als einen Beweis seiner göttlichen Sendung betrachten; sondern duldete es nur, daß sie so betrachtet würden, und er freute sich nur, daß seine Thaten ihm Zutrauen verschaften, und seiner Lehre Wirkungen auf seine Zuhörer beförderten, B. 5 St. 2 S. 5-105.

Wunder, die in Aegypten zu Moses Zeit sich zutrugen, B. 5 St. 1 S. 192-195.

Würdigkeit der Glückseligkeit, in welchem Sinne die Tugend sie dem Tugendhaften giebt oder nicht giebt? B. 6 St. 1 S. 141. 142. B. 3 St. 1 S. 85. f.

Wort Gottes, was es Johann. 1, 1. bedeute? B. 1 St. 2 S. 5 f.

Würdigkeit sinnlicher Güter giebt die Tugend nicht, B. 3 St. 1 S. 176.

Werth, sittlicher eines Menschen, B. 6 St. 1 S. 107-125.

Werk Gottes, ist alles Gute im Menschen, mittelbar, B. 6 St. 1 S. 125.

Xerxes, bis zum Ende seiner Regierung ist, nach Josephus, die israelitische Geschichte in den historischen Büchern des A. T. beschrieben, B. 5 St. 1 S. 221.

Zahlen, ungeheure, in der Angabe der Lebensjahre der Erzväter vor Abrahams Zeit, B. 5 St. 1 S.

S. 126. Differenzen der Zahlen im hebräischen und samaritanischen Texte, und in der alexandrinischen Uebersetzung, B. 5 St. 1 S. 129.

Zauberey, Hang der Israelititen zu derselben, B. 4 St. 2 S. 98.

Zeitrechnung, genau bestimmte, fehlt ganz im A. T. B. 5 St. 1 S. 123

Zippora, Erzählung von derselben, B. 5 St. 1 S. 19[illegible].

Zurechnungsfähigkeit des Menschen, B. 6. St. 1 S. 131 f.

Zwang des Instincts, von diesem ist der Mensch frey, sobald er zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt ist, B. 6 St. 1 S. 1 8.

Zeitvorstellungen, wie wir sie im N. T. von der Lehre Jesu und der Apostel unterscheiden können? B. 2 St. 4 S. 208 f.

Ende.

ROTANOX

2014